TASAVVUF KLASİKLERİ

Editör

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU

ISBN 978-605-5932-52-7

TASAVVUF KLASİKLERİ

Editor
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Ankara, 2010

Baskı
Erkam Matbaacılık
İkitelli Organize Sanayi Bölgesi
Turgut Özal Caddesi 117/4
Küçükçekmece İstanbul
Tel : 0 212 671 07 00
Faks : 0 212 671 07 17
info@erkammatbaasi.com

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

İlmî ıstılahlar ve kaynaklar bilgisi her ilim dalı için merkezi ehemmiyete haiz hususlardır. İlkiyle herhangi bir ilmî çalışma alanı bir disiplin olarak diğer çalışma alanlarından bağımsızlığına kavuşur. İkincisiyle ise üzerinde gelişip yükseleceği sağlam bir zemin oluşturur. Böylesi bir entelektüel altyapı üzerinde hareket eden sonraki araştırmacılar eserler telif ederek ilmî ehliyet ve maharetlerini ortaya koymaya çalışırlar. Elinizdeki naçizane çalışmamız bu meyanda serdedilen artık klasikleşmiş kaynaklara günümüz araştırmacılarının dikkatini çekerek onlara mütevazı bir rehberlik hizmeti sunmaktır.

Tasavvuf ilmî bir disiplin olarak, hicretin ilk asırlarından itibaren ilimler tasnifinde yerini almış ve zaman içerisinde tekâmül ile günümüze kadar gelmiştir.

1990'lı yılların başlarına kadar İslam Felsefesi içerisinde mütalaa edilen tasavvuf, bu tarihten itibaren bağımsızlığına kavuşmuştu. Bu ayrışma ile son 20 yıl içinde tasavvuf alanında ciddi bir gelişme yaşanmış, çok sayıda tasavvuf uzmanı doktoralarını yaparak ilim dünyasında araştırmacı, yardımcı doçent, doçent, profesör olarak yerini almıştır.

İşte bu sürece katkı sağlamak üzere Temmuz 1999'dan beri yayınlanan *Tasavvuf* dergisinde tanıtımı yapılan tasavvuf kaynaklarını derli toplu bir kitap halinde yayınlamayı düşündük. Toplam 18 kaynakla bu çalışma ortaya çıkmış oldu hamdolsun Allah(cc)'a…

Hiç şüphesiz Tasavvuf klasikleri burada tanıtılan 18 eserden ibaret değildir. Buradaki sayının 18 ile sınırlandırılması sadece *Tasavvuf* dergisindeki makalelerin temel alınması sebebiyledir.

Elinizdeki kitaptaki makalelerin sıralaması incelenen eserlerin yazılış tarihlerine göredir. Makalelerdeki tanıtımlarda önce yazarın hayatı sonra eserin analizi ve tanıtımı yapılmış, ardından her kaynaktan ikişer sayfa metin-çeviri verilmiştir. Çevirilerin bir kısmı ilgili makalenin yazarı tarafından diğerleri ise piyasadaki çevirilerden alınmış olup bu alıntıların sahipleri dipnotla belirtilmiş-

tir. Tasavvuf alanında ilmî çalışma yapacak genç akademisyenlere kolaylık sağlamak ve rehberlik yapmak üzere düşündüğümüz bu esere tanıtım yaparak destek vermiş akademisyen arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Gönül, kültür tarihimizin tasavvufla ilgili eserlerin edisyon-kritik çalışmalarıyla otantik olarak neşredilmesini istiyor. Sonra Arapça, Farsça, Osmanlıcaya aşinâ olmayanlara bu eserlerin çeşitli dillerde çeviri ve sadeleştirmelerinin değerlendirmelerle birlikte ciddî bir seviyede yayınlanıp kültür dünyasına sunulması insanlık ailesinin tekâmülü için büyük önem arzeder.

Bu eserle biz, ilim dünyasına son derece mütevazı bir katkıda bulunduğumuzu düşünüyor ve karşılığında sadece Allah(cc)'ın rızasını talep ediyoruz.

Yetersizliğimizin mahsulü bir takım kusurlarımız olduysa affımızı dileriz efendim. Allahu Veliyyu't-tevfîk…

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

ER-RİÂYE Lİ-HUKÛKİLLAH

HARİS B. ESED EL-MUHASİBÎ

Şahin FİLİZ*

1. İslam Düşüncesinde Sûfî Dünya Görüşünün İlk Teorisyeni Haris b. Esed el-Muhasibî (165-243/781-857)

Montgomery Watt, 950 yılına kadar olan dönemi, İslam düşüncesinin teşekkül devri olarak[1] adlandırmaktadır. İslam tasavvuf düşüncesi de bu dönem içinde neş'et edip tabiî seyir içinde ortaya çıkan dinî bir ilim ve disiplin olarak kabul edilmelidir. Bugün bile varlığını devam ettiren klasik İslam bilimleri, söz konusu teşekkül devrine ait medenî, kültürel ve dinî birikimlerimiz, kısacası zenginliklerimiz sayılmalıdır. İslam düşüncesi ve buna dayalı olarak ortaya çıkan klasik İslam bilimleri, dönemin dinî, kültürel ve siyasal karakterinin oluşumuna ev sahipliği yapmış olan Kûfe, Bağdat, İskenderiye, Basra gibi belli başlı İslam medeniyet merkezlerinde doğup gelişmiştir.

Basra şehri, ilmî, siyasî, kültürel ve tasavvufî yönlerden oldukça zengin ibr miras ve geleneğin merkezlerinden biri olarak özellikle önemlidir. O dönemin Basra'sı, dinî düşünce ve bilimdeki etkinliği, yeni bir takım çıkışlara sahne olması bakımından İslam dünyasının çok önemli merkezlerinden birisidir. Mürcie ve Kaderiye orada ortaya çıkmış, Nazzam, Vasıl b. Atâ, Hasan-ı Basrî ve Eş'arî düşüncelerini orada yayıp geliştirmişlerdir.[2] Basra, bundan da önemlisi,

---

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi.

1 Bk. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül devri,* çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, s. 381.

2 Bk. Enver Uysal, *İhvan-ı safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem,* MÜİFV Yay., İstanbul 1998, s. 21.

Haris b. Esed el-Muhasibî gibi sûfî bir şahsiyetin yetiştiği yerdir.

Tam adı Abû Abdillah Haris b. Esed el-Anazi olan Muhasibî, Basra'nın en seçkin sûfî ve mutasavvıfıdır. Sûfîdir, çünkü bu mistik ve derunî hayat tarzını bizzat kendi şahsında pratize eden bir simadır. Mutasavvıftır, çünkü bizzat yaşadığı bu zahidane ve sûfiyane hayat tarzıyla ilgili 'kâl'e, akılcı gerekçelerden oluşan felsefî bir zemin hazırlamıştır. Yazımız, kendi özel hayat alanına giren sûfî kişiliğinden çok, bu anlayışına ilişkin dışa yansıyan halleri, sözleri, eserleri ve davranışlarını konu alacaktır. Çünkü tasavvufî fikirlerine geniş yer veren tabakât kitapları onun kelâm, hadis, fıkıh ve tasavvufta bir otorite olduğunu kaydederlerken, özel hayatı ile ilgili fazla bir malumat vermemektedirler.[3]

Kaynaklarda Muhasibî'nin özel hayatına dair yeterince bilgi bulunmaması normaldir. Esasen bu noktada gerekli malumata sahip olmamızın, bir tasavvuf teorisinin nasıl kurulduğu meselesine beklendiği gibi bir katkısı olmayacaktır. Hatta belki de şahsî hayat alanını aydınlattığı düşünülen malumatların, ilgili mütefekkirin asıl kimliğini ve fikirlerini bulanıklaştırmaya yol açabileceği de hesaba katılmalıdır. Tabakât kitaplarında, bilgi ve malumat adına şahıslara özel bir takım görüş ve yorumlar ile ilgili hayli örnek vardır. Biyografi bilgisi sayılamayacak bu tür malumatlar, ilgili mütefekkirin dinî ve ahlakî kişiliğine ilişkin yaklaşımlardan öteye gitmemektedir.

İşte Muhasibî hakkında bu tür malumatlara erişememememiz, onun tasavvufî görüşlerini tespit etmemize mani olmamaktadır. Ne şans ki Muhasibî'nin kendi eserlerinin çoğuna sahip bulunmaktayız. Onu ve düşünce sistemini, bizzat kendi eserlerine başvurarak öğrenmemiz böylece mümkün olabilmektedir.

Bu kısa başlangıçtan sonra, yine de Muhasibî'nin sûfî kişiliğine dair bilgilerin bulunduğu bazı kaynaklara başvurmamız, faydadan uzak olmayacaktır.

2. Muhasibî'nin Kimliği ve Şahsiyeti

Muhasibî, çocukluğunu Basra'da geçirmiştir. Genç yaşlarında devrin diğer ünlü bir ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'a gitmiştir. Bazı araştırmalara bakılırsa Muhasibî, Bağdat'a gitmeden önce Basra'nın yüksek ilmî ve kültürel atmosferinden önemli ölçüde yararlanmıştır. Ancak, kimlerden hangi dersleri aldığı hususunda tam bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte İbn Teymiye (ö.1328),

3 İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-Ayan ve Enbaü Ebnai'z-Zaman,* Kahire 1948, c. I, s. 348; İbn Münavi, *el-Kebakibüd-Dürriyye, vr.* 94a-95a, Yusufağa Ktp. No: 297; Hayreddin ez-Zirikli, *el-Alam,* Kahire 1927, c. I, s. 201; Ö. Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin,* Beyrut 1957, c. III, s. 174.

Abdullah b. Küllab el-Basrî (ö.240/854)'yi Muhasibînin hocası olarak göstermektedir.[4] Bunun yanında Hasan el-Basrî (ö.643/728)'nin de onun hocalarından biri olduğu ifade edilmektedir.[5]

Ebû Abdillah Haris b. el-Esed, 'Muhasibî' lakabıyla şöhret bulmuştur. O bu lakabını Taşköprüzade'ye göre, derûnî hayatında kendi nefsini devamlı hesaba çekmesi ve kontrol altında tutması sebebiyle almıştır.[6] İbn Mülekkan da onun nefis muhasebesi hakkında şöyle söylediğini aktarır:

> "Muhabbet demek, her şeyinle Mahbûb (Allah)'a yönelmen, sonra O'nu kendi nefsine, ailene ve malına tercih etmen, en sonunda da O'na olan muhabbetinin her zaman kusurlu olduğunu bilmen demektir."[7]

Nitekim Macit Fahri de "onun tasavvufu nefis muhasebesinin ve Mahbub yolunda en ağır sıkıntılara katlanmaya hazır olma şeklinde iki temel rükne dayanır." diyerek[8] Muhasibî lakabına, onun başlıca özelliklerinden olan nefis muhasebesinin temel teşkil ettiğini belirtir. Müellifini tespit edemediğimiz *el-Müntehabat* adlı eserde Muhasibî için geçen şu kayıt, mutasavvıfımızın tasavvuf düşüncesine getirdiği yenilik açısından oldukça önemlidir. "Muhasibî nefsin ayıpları konusunda ilk tahlilleri yapan kişidir."[9]

Şeyh Abdullah b. Halif'in "Pirlerimizden şu beş kişiyi kendinize örnek alıp hallerine uyunuz." diye takdir ettiği beş pirden biri olan Muhasibî[10] kaynaklardan öğrendiğimize göre, Kaderî veya Vakıfî olan babasından kalan mirası, dinlerimiz ayrıdır gerekçesiyle reddetmişti. *Tabakâtü'ş-Şafiiyye*'de de, babasının Revafız'dan olduğuna dair bir kayıt geçmektedir. Ali Hayran el-Fakih ise Muhasibî'nin önce babasıyla annesi hakkında şiddetli bir tartışmaya giriştiğini ve olayın akabinde de babasını herkesin önünde açıkça tekfir ettiğini anlatmaktadır.[11]

---

4 Bk. *Mecmuü'l-Fetava,* (komisyon çev.), Tevhid Y., İstanbul 1988, c. III, s. 99.

5 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi,* İstanbul 1966, s. 118.

6 Taşköprüzade Ahmed Ef., *Mevzuatü'l-Ulûm*, çev.: K. Muhammed Ef., İstanbul 1331, c. II, s. 844.

7 İbn Mülekkan, *Tabakâtü'l-Evliya,* thk. N. Şeribe, Beyrut 1986, ss. 175-177.

8 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev.: Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 189.

9 Muhasibî, *el-Müntehabat,* vr. 216a, Laleli no: 3706.

10 İbn Münavi, *el-Kevakibü'd-Dürriyye,* vr. 94a-95a; F. Attar, *Tezkiretü'l-Evliya,* çev.: S. Uludağ, Bursa 1984, s. 303; M. Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l-Üns min Hadarati'l-Kuds,* çev.: K. Candoğan-S. Malak, İstanbul 1971, s. 116.

11 Bk. Ebû Nuaym el-İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiya,* Beyrut 1967, c. X, s. 75; Tacüddin Takıyüddin es-Sübki, *Tabakâtü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra,* Beyrut, ts., c. II, s. 38; İbn

Muhasibî'nin baba mirasını reddetmesi, zühd ve veraı'ndan kaynaklanmaktadır iddiasında bulunanlar olduğu gibi, fıkıhta da büyük üstad olan mutasavvıfımızın, bu davranışını, fıkhî bir saikle yaptığı da ileri sürülmektedir.[12] Esasen iki farklı saik gibi görünen bu sebepler, 'zahirle bâtını şahsında bütünleştiren' Muhasibî[13] gibi bir sûfî için, birbirinden farklı şeyler değildirler.

Sûfîce ve zahidane yaşayış tarzı, helalliği kesin olanı almasını, şüpheli olanı terk etmesini gerektirmiştir.[14] Muhasibî, hayatı boyunca ilk önce farz ve vacip gibi fıkhın gerektirdiği zahiri amellere riayete, daha sonra nafile, zühd ve vera'a müteallik ibadetlere eğilmiş görünmektedir. Muhasibî sadece iç murakabe ve ihlâsla kalıp ibadetler hususunda gevşeklik giöstermemiş, her ikisini ed bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak telakki etmiştir. Dolayısıyla tasavvuf onun şahsında zahir (fıkıh) ile bâtın (sûfîlik)'ın ahenkli bir bütünü olarak somutlaşmış; zevk ile itikadı, ilim ile hali hem yaaşyışında hem de eserlerinde birleştirmiştir. Bâtın ile zahir arasında kurduğu bu harmoniyi, Muhasibî'nin hayatı ile ilgili son anekdotları serilmedikten sonra, onun şaheseri olan *'er-Riâye li-Hukukillah'*a dayanarak, analiz etmeye çalışacağız.

Muhasibî zahir ilimlerine derinlemesine vakıf olmakla birlikte, her şeyden önce sistemci bir sûfî idi. Tasavvuf tarihinde hemen tamamı Ehl-i Sünnet'ten olan bin kadar sûfî içerisinde onun yeri bu yüzden oldukça farklıdır.[15] Ancak o, Ehl-i Sünnet anlayışına kendine özgü bir yorum getirmektedir. Şöyle ki: Birincisi, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in temsil ettiği Ehl-i Sünnet; ikincisi, mümessilleri Kûfe ve Bağdat'ta bulunan Mu'tezile olmak üzere, birbirine zıt iki fikir akımının mücadele ettiği bir ortamda yetişti. Muhasibî'nin yetiştiği bu ortam, aynı zamanda Abbasilerin siyaset sahnesinde oldukları ve dolayısıyla, Mutezile'nin devlet desteği gördüğü bir dönemi ifade etmektedir. Muhasibî, Mutezile'nin yanı sıra, Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği Ehl-i Sünnete de sıcak bakamıyordu. Çünkü o, her ikisinin de vusûle kâfi gelemeyeceğini düşünüyordu. Ancak onun, hakiki marifet, hakiki kulluk, sonsuz ihlâs, bütün varlığını kuşatacak bir takva anlayışı ve dinin bütün külliyatı ve cüz'iyyatı ile birlikte gaye ve

Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan,* c. I, s. 348; F. Attar, *age,* s. 304.

12 es-Sübki, *age,* c. II, s. 38; Abdülhalim Mahmud, *Üstazü's-Sairin,* s. 9.

13 Ebû Bekr ahmed b. Ali, *Tarihu'l-Bağdad ev Medinetü's-Selâm,* Beyrut, ts., c. VIII, s. 211; Abdülvahhab Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-Kübra,* c. I, s. 64; Câmî, *age,* s. 116; İzzüddin İbn Kesir el-Cezerî, *el-Lübab fi Tehzibi'l-ensab,* Beyrut, ts., c. III, s. 171.

14 *Kuşeyrî Risâlesi,* çev.: T. Yazıcı, İstanbul 1966, s. 41; İbn Hallikan, *Vefeyât,* c. I, s. 348.

15 Abdülkadir Bağdadî, *Usulü'd-Din,* ss. 315-316.

vesileleriyle iyice öğrenilmesi yolunu ihdas ederek[16] başlattığı sûfiyane irşad, Bağdat'ta herhalde devletin payitahtında[17] kelam meselelerine kadar uzanınca İbn Hanbel'le çatışmaya girdi. Esasen İbn Hanbel'in Muhasibî'den farklı bir düşüncesi yoktu. Ancak İbn Hanbel, onun kelami meselelere dalıp bir takım değerlendirmelerde bulunmasından pek hoşnut olmamıştı. Gerekçe olarak da Muhasibî'nin Mutezile'ye reddiye yazarken onlara ait görüşlere uzun uzadıya yer verip - ister istemez- böyle bid'atçi fikirlerin ümmet arasında yayılmasına yardım ettiğini[18] gösteriyordu. İşte bu nedenle İbn Hanbel'le Muhasibî geçinememişti.

Bu sürtüşme, aklın nazarında itibar ve nüfûz sahibi olan İbn Hanbel lehine sonuçlanınca, muhasibî gözden düşmüş, kitapları yasaklanmıştır. Bunun üzerine Muhasibî, halkın bu zata olan aşırı bağlılığından çekinerek bir yere gizlenmiştir. Sonunda H. 243/M. 857 yılında tek kuruşa muhtaç olarak öbür âleme göçtüğünde, cenazesine sadece dört kişi katılmıştı.[19]

Muhasibî'nin eserleri hakkında kaynaklarda geçen bir takım bilgilere bakılırsa, yazdığı risale ve kitapların sayısı otuz dört adettir. Bunlardan pek çoğu elimize kadar ulaşabilmiştir. Hatta onun iki yüz kadar eser kaleme aldığından söz edilir. Ancak bizim tespitlerimize göre, bu rakam abartılıdır.[20]

3. *er-Riâye* ve Muhtevası

Bu eserleri içinde en kapsamlı ve en önemli olanı, onun *er-Riâye li-Hukukillah* adlı eseridir. Muhasibî'nin sistemli tasavvufî görüşünü, diğer eserlerinden ziyade söz konusu kitabında bulmamız mümkündür. *er-Riâye*, Muhasibî ve onun tasavvufî görüşleri hakkında kafi ve vafi bilgi için, en önemli kaynak durumundadır. Bu, aynı zamanda ilk sistematik sûfî düşüncenin yazılı bir belgesidir. Genel muhtevasına önce kısaca baktığımızda bile, bunu fark edebilmekteyiz.

Muhasibî, Gazzâlî'nin manevi hocasıdır. *er-Riâye*, onun *İhyau Ulumi'd-Din*'inin adeta orijinalidir. Gerçekten de ikisini karşılaştırdığımızda, İhya'nın neredeyse *er-Riâye*'nin tefsiri mahiyetinde olduğu düşüncesine kapılırız. Üstelik

16 Abdülkadir Mahmud, *Üstazü's-Sairin,* ss. 9-10.

17 *İA*, MEB, İstanbul 1960, c. VIII, s. 49.

18 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye,* X/329-333; İbn Esir, *el-Kamil fi't-Tarih,* Beyrut 1965, VII/184.

19 Bk. İbn Kesir el-Cezeri, *el-Lübab fi tehzibi'l-Ensab,* c. III, s. 171.

20 Muhasibî, *er-Riâye,* çev.: Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998, ss. 35-55.

İhya'nın pek çok yerinde, Muhasibî'ye açık referanslar yapılmaksızın, *er-Riâye*'den aynen iktibaslara da rastlayabilmekteyiz. Bu konuda müstakil bir araştırma yapılırsa, iki mutasavvıf ve iki eseri arasındaki şekil ve muhteva benzerliği daha etraflı ve daha net görülebilir.

Muhasibî de pek çok İslam mütefekkiri ve bilgini gibi, *er-Riâye*'sinde ayet ve hadislerden bol bol örnekler vermektedir. Ancak onun farklı bir tarafı vardır. Kurmaya çalıştığı düşüncelerinde yer alan ayet ve hadisler, birer iktibas malzemesinden daha ziyade, alışılmışın dışında, kendine has düşünce kompozisyonunun kolay fark edilemeyecek bir cüz'ünü teşkil etmektedir. Düşüncelerini örerken, doğrudan ilgili ayet ve hadisleri almakatdır.

Muhasibî'yi tasavvufî düşünce ve sûfî doktrininin ilk teorisyeni olarak incelediğimiz bu yazımızda, onun sadece *er-Riâye*'sini esas alacağız. Şahin Filiz ve Hülya Küçük'ün, Türk diline kazandırdığı A. Ahmed Ata neşrinin İnsan Yayınları, İstanbul 1998 çevirisini mısdak kabul ederek konumuzu işleyeceğiz.

er-Riâye, ilk önce Allah'ın hukukuna riayet etmenin ne demek olduğunu felsefi denebilecek derin tahlillerle izah etmektedir.[21] Muhasibî, Allah'ın hukukundan neyi kastettiğini teker teker açıklar.[22] İlerleyen bölüm, tamamıyla ahlak felsefesini ilgilendiren hususların tahliline ayrılmıştır. Birbirine taban tabana zıt olan riya ve ihlâs kavramları olmak üzere, riyaset (baş olma sevdası), mübahat (önemsemezlik, vurdumduymazlık), tefahür (şişinme), tehasüd (hasedleşme), üstün gelme arzusu… gibi ahlakî kavram ve kelimelerin analizi yapılmaktadır.[23]

Ahlak felsefesiyle ilgili olarak niyet ve irade de bu bölümde ele alınmaktadır.[24] Arkasından haya, masiyet, riya gibi mevzulara tekrar dönülerek bu bölüm tamamlanmaktadır.

Daha sonraki bölümde Muhasibî, yine tasavvufî ahlakla ilgili bir problem olan 'marifetü'n-nefs' (nefsin ve hallerinin bilinmesi)'i enine boyuna tartışmaktadır.[25] Buna bağlı olarak kendini beğenmişlik, büyüklenme gibi insan nefsine mahsus halleri tahlil ettikten sonra, eser, mürid'in[26] nasıl bir eğitime tabi tutula-

---

21 Muhasibî, *er-Riâye,* A. Ata neşri, Beyrut 1970, ss. 26-64.

22 *Aynı eser,* ss. 64-154.

23 *Aynı eser,* ss. 154-241..

24 *Aynı eser,* ss. 241-270.

25 *Aynı eser,* ss. 278-306.

26 Muhasibî'nin dilinde, sadece lügat anlamıyla Allah'ı ve O'na yakınlaşmayı dileyen kimse.

cağına ilişkin önerilerle son bulmaktadır.[27]

4. *er-Riâye* ve Sûfî Doktrinin İlk Temelleri

İslam düşüncesinin manevî ve derûnî karakterini aksettiren tasavvuf alanındaki gelişme de, diğer İslamî ilimler gibi kendi dünya görüşünü VIII. yüzyıldan itibaren kurmaya ve geliştirmeye başladı. Kur'an ve hadislerde tasvir edilen Allah-insan münasebeti, ahiret hayatıyla ilgili sahnelerin dehşeti, bazı Müslümanları dünyanın geçici nimetlerinden yüz çevirmeye sevk etti. Daha sahabe devrinde görülen bu zühd anlayışının H. II. yüzyılın başlarındaki temsilcisi, İslam toplumunun sahabeden sonra en çok hürmete layık gördüğü Hasan-ı Basrî (ö.728) idi. Onun takva, fakr, zühd, fikr, zikir, muhasebe, Allah'ın iradesine rıza ve teslimiyet şeklinde özetlenebilecek bu hayat anlayışı çok sayıda insanı kendine çekti. III/IX. yüzyıl her biri tasavvufa yeni unsurlar katan birçok sûfînin yaşayışına tanık oldu. Ma'ruf el-Kerhî (ö.815), Mansur b. Ammar (ö.873), Bişr b. el-Hafî (ö.842), Muhasibî (ö.857), Zünnûn el-Mısrî (ö.859), Seriyy es-Sakatî (ö.870), Ebû Hafs el-Haddad (ö.873), İbn Ebi'd-Dünya (ö.894) ve Tüsterî (ö.896) bunların ileri gelenlerinden idiler. X. yüzyılın başlarında Cüneyd el-Bağdadî (ö.920), Ebû Talib el-Mekkî (ö.909), Hallâc (ö.922) ve Şiblî (ö.945) gibi, tasavvuf tarihinin en önemli simalarının ortaya çıkmasıyla tasavvufun teşekkülü aşağı yukarı tamamlanmış oldu.[28]

Tasavvuf tarihi içinde Muhasibî'nin yeri, öteki sûfî-mutasavvıflardan oldukça farklıdır. O, öteki sûfî ve mutasavvıflardan sadece birisi değildir. Kendisinden birkaç yüz yıl sonra kaleme alınacak olan tasavvuf klasiklerinin ilk ve en sistemli örneğini o, otuz küsura yaklaşan eserleriyle ve belki de sadece *er-Riâye* gibi sistemli eseriyle vermiş bulunmaktadır. Muhasibî, bütün ilahî dinlerin tabiatında saklı bulunan bâtınî (içrek) değerleri, yaşadığı dönemde henüz 'hâl'den 'söz'e geçmemiş bir şifahî mistik geleneğin hakim olduğu atmosferde, *er-Riâye*'siyle sistemli ve ahenkli bir fikir bütünlüğü içerisinde yazıya geçirip belgelendirmiştir. O bu yönüyle, tasavvufî değer ve ahlak felsefesini, salt dille terennüm etmekle yetinen bir derviş değil, bu hayat anlayışını, öteki İslam bilimleriyle de tahkim etmeye çalışan bir sûfî teorisyen olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhasibî'den söz eden kaynaklar, 'zahir ile bâtını şahsında bütünleştiren kişi' derken, pek muhtemeldir ki bu gerçeğe işaret etmişlerdir.

27 *Aynı eser*, ss. 502-520.

28 Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, MÜİFY., İstanbul 1992, ss. 5-6.

er-Riâye, İslam'ın içrek değer ve ilkelerini tahlil etmekle kalmamaktadır. Aynı zamanda bunları, insan tabiatının bütün bir varlık yapısı ile karşılaştırmakta; *er-Riâye*'de her insanı kendine çeken bir efsunlu üslûbun varlığı da bu sebepten kaynaklanmaktadır. Çünkü Muhasibî, tasavvufî ahlakın değerleriyle insanî varlığın neftse ifadesini bulan bireysel özelliklerini karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Bu eser, Allah'ın bir dizi emir ve yasaklarını içeren klasik ahlak anlayışından ziyade, insanı ve onun nefsiyle ilgili tahlillere, dönemi ve şartlarına göre, yer veren bir ahlak psikolojisi görünümü vermektedir. Bundan dolayı *er-Riâye*, Tanrı'dan insana değil, insandan Tanrı'ya uzanan uzun ve riskli bir yolculuğun ruhanî serüvenini gözler önüne sermektedir.

Tanrı'dan inana gidiş, aynı zamanda üstadı bulunduğu fıkhın kolay ve zahmetsiz bir tarzı olarak benimsenebilirdi; haramlar ve helallerin dökümü yapılır; her an, belirli şekil ve kalıplar altında kolayca kamufle edilebilecek resmî ibadetleri yapmayanların cezası; yerine getirenlerin de mükâfatı belirtilip sonuca ulaşılabilirdi. Ancak bu emir ve nehiyleri yerine getirmesi beklenen 'insan' ve 'onun beni', ya da bütün bir varlık tarzı, araştırılmaz; insanın kendisine ve yaşadığı evrene nasıl bir anlam vermekte olduğu realitesi ile nefsinin bu realite karşısındaki duruşu, hiç hesaba katılmayabilirdi. İşte Muhasibî, *er-Riâye*'de bu yolu tercih etmemiştir.

Eserin baş taraflarında Muhasibî, Allah'ın haklarını gözetmenin ve onları O'nun istediği şekilde gerçekleştirmenin önemi üzerinde durarak, 'Tanrı'dan insana gidiş'e eğilimli olduğu görüntüsü verir. Ancak bu ilk prensip ve onun bilgisine duyulan ihtiyaç, *er-Riâye*'ye göre, her şeyden önce gelen bir postulattır.[29] İnsan nefsinin psikolojik temelleri işte bu postulata dayanılarak yapılır. Muhasibî'nin 'nefs' adını verdiği bu insanî varlık bütünü, nominal bir varlık değil, gerçek bir varlıktır ve insanın kendisi demektir.[30] İnsan duygu ve düşüncelerinin çatışma mekânı ve kaynağıdır. Nefs, tüm çatışma ve huzursuzluklardan, kendisini, kendi nefsinden daha yüce ve daha üstün bir varlık olan Allah'ın makamına hazırlayarak, kurtarabilir. Muhasibî şöyle diyor:

> "Allah'ın yardım ve desteğini almış kimsenin yüzü kara çıkar mı? Böyleleri benlikleri bakımından yaratıkların en yücesi, kalpleri en aydınlık olanı, zenginlik bakımından en ihtiyaçsızı, geçimi en temiz olanlarıdır. İnanların mutluluk duymalarına karşın onlar üzüntülüdürler. İnsanlar üzüldüğünde onlar sevinç içindedirler. Halkın kaçtığı şeyin peşinden koşarlar. Gaflet ve onur tutkunu kimselerin rağbet ettiği şeyden, onlar kaçar-

29 Muhasibî, *er-Riâye*, ss. 187-197.

30 Aynı eser, s. 176.

> lar. İnsanlar yalnızlık duygusuna kapıldıklarında onlar sosyalleşirler. Çünkü onlar, yakarışlarını olgunlaştırmak için tek olan Allah'a ünsiyet peyda ederler, O'nunla ilişki içine girerler. O'nun huzurunda sırlarını açar ve ihtiyaçlarını O'na sunarlar. Zira Allah'ı bir zırh, bir kalkan ve bir sığınak edinmişlerdir. Yaratıklarından çok kendisine güvenirler. Her türlü ilgi ve bağlarını, sadece Allah'a adarlar."[31]

Muhasibî'ye göre insan, kendisini aldatan ve aldatmaya da bir türlü doyamayan varlıktır. Bu aldanışın temel sebepleri, bilgi ve akıl noksanlığıdır.[32] Raymond F. Paloutzian, dinî ahdin beş çeşit boyutundan bahseder. Bunlar aynı zamanda dindarlığın farklı spektrumlardan izahıdır. Buna göre dinî inanç ideolojik boyuta, dinî pratikler ritüel boyuta, dinî his ve duyuşlar tecrübî boyuta, dinî bilgi entelektüel boyuta ve nihayet dinî etkiler sonuç verici boyutuna tekabül etmektedir.[33] İşte Muhasibî, dinin ve dindarlığın bütün bu boyutlarını 'marifet' kavramı kapsamı içinde ele almakta ve dinî bilgi onun literatüründe 'entelektüel' (ilmî-irfanî) bir boyut kazanmaktadır. Bu adeta, bilgi, ahlak ve psikolojinin harmonik bir birlikteliğini ifade etmektedir.

Sûfî doktrinini marifet anlayışı üzerine kuran Muhasibî, sûfî ahlakın temeline sıkça kullandığı akıl kavramını yerleştirir. Sokrates'in 'bilgi-erdem özdeşliği' fikrinin *er-Riâye*'de sistematik bir sûfî doktrininin temelini oluşturduğunu görmek mümkündür. Mutasavvıfımız, ahlakı ve dolayısıyla dindarlığı bilgi ve akla dayanmaktadır. Muhasibî şöyle diyerek bu görüşünü temellendirmeye çalışır:

> "O halde kul karşılaştığı herhangi bir dürtünün ne olduğunu anlayabilecek şekilde, bu dürtülere delalet eden motivasyonu bilmek suretiyle dikkatli ve teennili davranmak zorundadır. Böyle yaptığı takdirde Kitap ve Sünnet'i kendisine kılavuz edinmiş olur. Ancak aklıyla istikrarlı davranmaz ve ilmi de kendisine kılavuz edinmezse, ne kendine faydalı olanı ne de zararlı olanı ayırt edebilir. Bazı hakîmler: 'Eğer aklın tutkuya üstün gelmesini istiyorsan sonucunu kestirinceye kadar önemli bir işe girişme.' demişlerdir."[34]

Muhasibî'nin hakîmlerin diliyle aktardığı son ifade hayli ilgi çekicidir. O, bu ifadesiyle eylem ve pratiği, akıl ve düşünceden sonraya bırakmaktadır. Ona göre, eylemde düşülebilecek hata ve yanlış (ya da din diliyle söylenirse, günah) payı, düşünme ve akletmedeki hata ve yanlış payından daha yüksek bir ihtimal

---

31 Muhasibî, *er-Riâye,* ss. 195.

32 *Aynı eser,* ss. 198-199.

33 Bk. Raymond F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion,* Allyn and Bacon, Massachusets 1996, ss. 14-20.

34 Muhasibî, *er-Riâye,* s. 241.

taşımaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, hataya ve günaha düşmek bakımından, çok düşünmek, çok eylemde bulunmaktan daha az risklidir. Muhasibî bu düşüncesini şu sözünde daha açık bir şekilde dile getiremktedir:

> "İşte akıl, ilim ve durup düşünmekle (tesebbütle) insan, kalplerin dürtülerle hareket eden davetçilerinden hangisinin faydalı veya zararlı olduğunu ayırt edilebilir."[35]

Bir başka yerde mutasavvıfımız şöyle demektedir:

> "Sağlıklı göz şuna benzer: Sağlıklı göz akıl demektir. Lamba ise ilimdir. Tesebbütle bakmak ya da nazar etmek, akılla teennili olmak demektir. Kitap ve Sünnet'e motive eden bir durum, ilimle aydınlanmak demektir."

Watson gibi B. F. Skinner (1904-1990), dini, insan davranışlarını kontrol eden başlıca geleneksel bir araç olarak görmektedir.[36] Özellikle mistik tecrübe kavramsal din tartışmalarında XX. yüzyılın en belirleyici ögesi olarak varlığını sürdürmektedir.[37] Muhasibî mistik tecrübesini, ilim ve bilgi temeline dayanan bir kontrol mekanizmasına dönüştürerek insan davranışlarının denetlenebileceği görüşünü savunmaktadır. Onun mistik tecrübesi, akıl, ilim ve düşüncenin yardımıyla, salt öznel bir duygu ve his olmaktan çıkmaktadır. Kalbe akan bir takım hataratın şeytanî mi yoksa Rahmanî mi olduğu hususunu kendi sübjektif tecrübesinin yanında ilme de başvurarak çözmenin gerekliliğini vurgular. Şöyle demektedir:

> "Bunun tek yolu, Allah'ın bunları emrettiğine ya da kendisini teşvik ettiğine veya izin verdiğine ilişkin ilmin sabitliğidir. Artık kul, herhangi bir şeyi Allah'ın bir takım sebep, illet ve vakitler dolayısıyla yasaklamış olduğunu gösteren ve bunu belgeleyen ilim olmadan, ne kendisine musallat olan bir dürtüyü ne kalbini o dürtüden saklayan bir duyumu yadırgar."[38]

Muhasibî'nin *er-Riâye*'de yapmış olduğu derinlemesine ruh tahlillerini, Sigmund Freud'un, inceden inceye işlenmiş dinin psikoanalitik görüşleri ile karşılaştırmak gerçekten önemli bir araştırma konusu olabilir. Bu kısa makalede bu mahiyette ve çapta bir konunun ele alınması elbette mümkün değildir. Ancak, biz burada aralarında bin yıla yakın bir mesafe bulunan Muhasibî ve Freud'un insan psişesi ile ilgili analizlerine kısaca değinmek istiyoruz.

---

35 Aynı yer.

36 David M. Wulf, *Psychology of Religion-Classic and Contemporary*, John Wiley and Sons, Inc., NY. 1997, s. 129.

37 Ralph W. Hood, Jr and His Friends, *The Psychology of Religion-An Empirical Approach*, The Guilford Press, NY. 1996, ss. 224-232.

38 Muhasibî, *er-Riâye*, s. 244.

Muhasibî, insan kalbine musallat olan şeytanî ve Rahmanî hatarattan söz eder. İnsanın nefsi, bilinçli ya da bilinçsiz her an pek çok dürtülerin kaynadığı, birbirleriyle çatıştığı ve çarpıştığı bir yapıdadır. Çok ulvî ve iyi gibi görünen dürtüler, insanı yanlışa, onun diliyle riyaya ve kötülüğe sürükler. Bu karmaşık hâlet-i ruhiye, insanüstü bir kaynaktan gelen ilimle netleşebilir. Bu ilmi alabilecek tek insani güç ise, insan aklı ve bilincidir. Akıl, bilinç ve ilim, kompleks durumdaki dürtülerin asıl mahiyetleri ve yönlerini tayin etmede insanın biricik çaresidir. Bu yola başvurmayan insan, birbiriyle çatışan dürtülerin, isteklerin, en önemlisi de bilinç altındaki riyakâr duyguların doğrultusunda hareket etmeye mahkum olur. Din, Tanrı ve inanç, bilinçsiz ve kompleks idealardan doğmaz; aksine, bu tür idealar, dinin ve bilincin yokluğunda insana musallat olurlar.[39]

Freud ise tam tersini düşünür. Onun psikanalizmi, kuşkusuz Muhasibî'nin insanın nefsini dini merkeze alarak psikolojik tahlile tabi tutmasına tam olarak benzemez. Ancak genel anlamıyla da olsa din, Freud'un en başta gelen ilgi alanlarından birisi, belki de en önemlisi olmuştur.

Freud'a göre dinî inançlar ve pratikler, korkularda ve çocukluk arzularında, özellikle Oedipus Complex'lerini kuran isteklerde köklerini bulmaktadır. Tanrı figürü, çocukluk çağının merhametli ve koruyucu baba imajının yeniden yaratımıdır. Bu figür, dindarın ilahi olan karşısındaki tavrını karakterize eden korku ve sevgiyi ilk olarak ilham eden figürdür.[40] Kısaca Freud'a göre din, bilinçaltında çatışan ve çok değişik nedenlerle bastırılan duyguların bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir.[41]

Muhasibî, dinin kökenini insan ruhunun birbirleriyle çatışan ve farklı şartlarda bastırılan duygulara dayandırmaz. Çünkü ona göre duygu, dinin değil, dinî algılayışın sadece bir tarafıdır. Din, inanın, ne zaman bilinçli ne zaman bilinçsiz olacağı kestirilemeyen çatışkan ve bastırılmış duygularının objesi değildir. Muhasibî, insanda bilinç ve bilinçaltının -bugünkü modern kavramlarla olmasa bile- farkındadır. İnsanın nefsine ilişkin derin psikolojik analizleri, dinî gerçekliği temel alarak, yapar. Din, Muhasibî'nin sadece ilgi alanlarından biri değildir. Aynı zamanda insanın varlık bütünlüğünü anlamlandıran bir süreçtir.

---

39 Bk. Muhasibî, *er-Riâye*, ss. 143, 266-376.

40 Bk. David M. Wulf, *Psychology of Religion*, ss. 258-287.

41 Bk. Sigmund Freud, *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev.: S. Budak, Ank. 1995, ss. 162-163; Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev.: E. Devrim, İstanbul 1999, ss. 81-84; Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev.: Veysel Uysal, İstanbul 1999, s. 18.

Bu, bilincin, düşüncenin, aklın ve nihayet bunlara bağlı olarak ahlakın ortaya çıkabileceği tek kaknaktır. Din, salt duygunun objesi olamaz. Eğer böyle olsaydı, Muhasibî'ye göre, hangi dürtünün doğru, hangisinin yanlış olduğuna dair muhtaç olunan 'akıl, ilim ve tesebbüt'e gerek kalmazdı.

Muhasibî'ye göre, Freud'un aksine, 'korkular ve çocukluk arzularından' kaynaklanan duygular, dinî inanç ve pratiklerin ortaya çıkması değil, tam tersine, bunların bastırılmasıdır. Dinî inanç ve pratikler, korku ve cinsel isteklerin değil, akıl, ilim ve tesebbütün kılı kırk yaran bilinçli sürecinden geçerek asıl anlamına kavuşmaktadırlar. İnsan, en aşağılık duygu ve hislerini, süblime ederek dinî ve ahlakî değerleri elbette kötüye kullanabilir. Bu süblimasyon, Muhasibî'ye göre, dinî inanç ve ahlakî ilkelerin kaynağı değil, onların yalnızca çarpıtılmış bir görüntüsüdür. Sonucu ise 'riyadır, yoksa din ve ahlak değildir.' Muhasibî, tipik riyakâr portresi çizerek süblimasyona yalın ibr örnek vermektedir:

> "Riyada din ve dünyayı birleştirerek davranışta bulunan kimseler vardır. (Bu tip insanlar) ihtiyacı için hızla yürür, hızla konuşur. Yalnız başına kaldığında eski haline geri döner.
>
> Bu durum şu adamınkine benzer: Bir ihtiyacı için hızlıca yürür. Veya oturur, kalkar, döner. Kendisini vakarlı, huşu ve sekinet ehli bir insan olarak görmelerini istediği din ve dünya ehlinden bazıları onu gördükleri zaman, kendisine yürüyüşünde 'hafif meşrepli adam' dememeleri için, yürüyüşünde edalı ve oturaklı bir tutum takınır, başını eğer ve hatalı bir kul olduğu görüntüsünü vermeye çalışır. Yine aynı şekilde, tez canlı davranışlardan kaçınır. Daha önce hiç vaki olmadığı şekilde huşulu bir edayla konuşur. Ancak ne Allah'ın azametini ne de ahireti anmak onda herhangi bir korku ve ürperti meydana getirir. Onun korku ve ürpertisi, yalnız bu durumundan haberdar olanlar içindir…"[42]

Antoino Vergote'nin 'iç kaynaklı din' ve 'dış kaynaklı din' şeklindeki tasnifini hatırlatan bu ifadeler, Muhasibî'nin daha çok birinci kategorideki 'din' anlayışından yana olduğunu göstermektedir. Vergote'ye göre, dış kaynaklı bir yönelime sahip olan şahıslar, dini kendi gayeleri için kullanma yatkındırlar… Dış kaynaklı değerler daima araç niteliğinde ve faydacıdır. Bu yönelime sahip bazı kimseler, dinin çeşitli biçimlerde faydalı olduğunu düşünebilirler… Bu kişiler ya kendi inançlarına daha sıkı biçimde sarılırlar ya da onu kendi temel inançlarıyla daha ahenkli bir şekle sokarlar. İç kaynaklı bir yönelime sahip kimseler ise, baskın güdülenmelerini dinde bulurlar. Bu şahıslar, ne kadar güçlü

42 Muhasibî, *er-Riâye,* s. 310.

olursa olsun, diğer ihtiyaçlarını daha az yüce işaretler (manalar) olarak kabul ederler ve ellerinden geldiği kadar da onları dinî inanç ve buyruklarla uyumlu hale getirirler. Bu dini kabul eden birey, bu dini içselleştirmeye ve tamamen ona sarılmaya gayret eder. Bu manada böyle bir kişi, diğerlerinin yararlandığı kendi dinini yaşar.[43]

Nefsi inceden inceye psikolojik analizlere tabi tutan muhasibî, insan akıl ve düşüncesini, nihayet kalbini huzursuz eden, saptıran ve mutsuz kılan duyguları tek tek sayarak ayrıntılı bir şekilde onları açıklar.[44] Riya, kibir, hased, böbürlenme, gurur, dünya sevgisi, soy-sopla övünme vs. zaman zaman yüceltilmeye kalkışılsa da, ömürleri az bilinçdışı duygulardır ve en önemlisi bunlar, sırasıyla akıl, ilim, düşünce ve kalbin en tehlikeli hastalıklarıdır. Bunlardan din ve dinî duygu çıkmaz. Uzun süre kamufle de edilemezler. Uzun ömürlü olmalarının tek bir nedeni vardır: O da nefis muhasebesini bırakmaktır. Oysa Allah'ı ve O'nun haklarına riayeti isteyen (mürid) insanın en esaslı görevi, sürekli nefis muhasebesi yapmaktır. Muhasibî'nin, lakabını borçlu olduğu bu nefis muhasebesi konsepti, akıl, ilim ve tesebbütle içselleştirilmiş mistik bir tecrübe sürecini, İslam tasavvuf tarihinde yerleşik bir geleneksel sûfî doktrinine dönüşmüştür. Onun deyimiyle 'din ehli', spiritüel muhasebe yöntemiyle dinî inanç ve pratiklerini sürekli denetleme ve olgunlaştırma imkânını elde edecektir.

Muhasibî, mistik karakterli muhasebe düşüncesiyle insanı ve onun nefsini imar etmenin gereğini vurgulamış ve İslam düşüncesinde insanı bir ahlak ve din varlığı olarak tanımlamaya çalışmıştır. *er-Riâye*, muhasebenin manevî ve uhrevî ayağını tamamlamıştır. Bununla birlikte 'dünya ehli'nin, işinde, mesleğinde, ilmi ve teknik faaliyetlerinde, kısacası yaşadığı dünyada 'dünyevî otokontrolü'nü sağlayacak bir muhasebe anlayışının geliştirilemsine olan ihtiyacı kavrayabilmesi, *er-Riâye*'nin tekrar tekrar okunmasına ve daha iyi anlaşılmasına bağlı olacaktır. Muhasibî, *er-Riâye*'yi, dua cümleleri içine yerleştirdiği bu mesajı ima ederek, şöle tamamlamaktadır:

> "Allah, bu kitabı yazana, okuyana, içindekileri yaşamaya çalışana ve bütün Müslümanlara rahmet etsin. Allah affedendir, kullarına acıyandır."[45]

43 Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık,* s. 79.

44 Bk. Muhasibî, *er-Riâye,* ss. 433-587.

45 Muhasibî, *er-Riâye,* s. 587.

Örnek Metin

باب الرعاية لحقوق الله عز وجل والقيام بها

فأما ما سألت عنه من الرعاية لحقوق الله عز وجل والقيام بها؛ فانك سألت عن أمرٍ عظيمٍ أصبح عامة أهل زمانك له مضيعين، وهو الأمر الذى تولى الله عليه أنبياءه وأحباءه لأنهم رعوا عهده وحفظوا وصيته.

وبذلك جاء الحديث عن النبى (ص)، رواه عنه محمد بن على بن حسين بن فاطمة ابنة النبى (ص)، أنه قال لهم الملك العظيم فى الوقت الذى أَمِنوُا فيه من كل ما كانوا يخافون، وحلوا في كل ما كانوا يأملون، وفيما لا تبلغه آمالهم: في المقعد الصدق الذى وعدهم فيه بأن يريهم وجهه ويبلغهم غاية الكرامة من رأيته ورضوانه؛ فقال لهم فى ذلك المقعد الذى ليس فوقه منزلة، ولا بعده غاية كرامة:

''مرحباً بعبادى وزوارى وخيرتى من خلقى؛ الذين رعوا عهدى وحفظوا وصيتى، وخافونى بالغيب'' لأنهم حفظوا ما استرعاهم واستودعهم، وكل ما أمر الله عز وجل بالقيام به، قد أمر برعايته، ألا ترى تلك قول النبى (ص): ''كلكم راعع وكلكم مسؤل عن رعيته''.

فعلى العباد أن يقوموا بما أوجب الله تعالى عليهم فى أنفسهم، وفيمن استرعوه؛ فالامام راعٍ على الناس، يجب عليه حفظ ماسترعى من أمورهم، وكذلك الخاصة والعامة، ألا ترى عمر بن الخطاب رضىً الله عنه، يقول: لو أن سخلة ضاعت بشاطئ الفرات لخشيت أن يسألنى الله عز وجل غنها.

وكل حق أوجب الله جل وعز على عباده فى خاصة أنفسهم أو فيما أوجب لبعضهم على بعض، فقد أمرهم بحفظ والقيام به؛ وذلك رعاية حقه الذى افترضه عليهم، والقيام به.

ولقد ذم الله عز وجل، قوماً من بنى اسرائيل، ابتدعوا رهبانية لم يؤمروا بها، فلم يرعوها حق رعايته، فقال تعالى: (ورهبانيةً ابتدعوها ما كتبناها عليهم).

وقد اختلف فى هذا الحرف فقال مجاهد:

(ما كتبناها عليهم الاّ ابتغاء رضوان الله).

عليهم أى: كتبناها عليهم ابتغاء رضوان الله.

وقال أبو أمام وغيره: ما كتبناها عليهم، أى: لم نكتبها عليهم و لم يبتدعوها الا ابتغاء رضوان الله، فعابهم الله عز وجل بتركها وهذا أولى التفسيرين بالحق ان شاء الله، وعليه أكثر علماء الأمة فقال الله عز وجل:

(فما رعوها حق رعايتها).

فذمهم الله تعالى بترك رعاية ما لم يفترض، و لم يوجب عليهم!! فكيف بمن ضيع رعايةحقوقه الواجبة، التى أوجب في تضييعها غضبه وعقابه؛ وجعل القيام بها مفتاحاً لكل خير فى الدنيا والآخرة، وهى التقوى، ولأهلها أعد الجنة ولأهلها جعل الأمن فى الآخرة، واياهم وعد قبول الأعمال، واياهم سمّى بالولاية، ورفع عنهم الخوف والحزن فى يوم المخافة والأحزان، الا تارات أهوال تعم الخلايق؛ ولهم جعل النصر فى الدنيا والمعونة على طاعته؛ ولهم جعل المخرج من كل ما ضاق على العباد، ولهم ضمن الرزق من غير الوجوه التى يحتسبونها.

فقال تبارك وتعالى: (وجنةٍ عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين).

فهل ترى فيها موضعاً لغير متقٍ؟

ALLAH'IN HAKLARINI GÖZETME VE ONLARI GERÇEKLEŞTİRME ÜZERİNE*

(Haris şöyle demiştir): Allah'ın haklarını gözetmek ve onları gerçekleştirmek konusunda sorduğun soruya gelince, bu, devrinde yaşayan insanların çoğunun yitirdikleri olağanüstü bir durum hakkında soruyorsun, demektir. Bu, Allah'ın peygamberler ve sevdiklerini sorumlu tuttuğu bir iştir. Çünkü onlar, O'na verdikleri sözü tutmuş, talimatını ciddiye almışlardır.

Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Fatıma, yani Hz. Peygamberin kızının bizzat rivayetine göre bu konuda peygamberimiz şöyle demiştir: Korktukları her şeyden emin bulundukları zamanda büyük hükümranlık onlarındır. Ulaşmayı istedikleri ve emellerinin ulaşmadığı her şeyde başarılı olmuşlardır. Allah'ın onlara, kendi yüzünü (vechini) göstermeyi vaat ettiği doğruluk makamında bulunmaktadırlar. Allah orada onlara kendinin temaşası ve hoşnutluğu gibi en büyük ikramını ulaştırır. Üstünde daha büyük bir yerin ve konumun olmadığı, kendinden sonra hiçbir amaç ve değerin bulunmadığı bu makamda Allah onları *"Hoş geldiniz, ey kullarım, anlaşmama saygı gösteren ve talimatımı koruyan yaratıklarımın en hayırlıları, benden her zaman ve her yerde korkun."* (Kaf, 36.) Çünkü onlar, uhdelerine verilen, kendilerinden gözetmeleri istenen, kısacası Allah'ın gerçekleştirilmesini istediği her şeyi korumuşlardır. Kuşkusuz Allah, Hz. Peygamberin *"Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüklerinizden sorumlusunuz"* buyurduğu gibi, ahdinin ve hakkının gözetilmesini emretmiştir (Buhari, Cuma, 11).

Allah'ın onlara kendi nefslerine ve onu gözeten kimselere vacip kıldığı şeyi imam (devlet başkanı), insanlar için yapar ve gözetir. Onun, halkın ihtiyaç ve dileklerini yerine getirmesi gerekir. Gereklilik seçkin ve ileri gelen kimseler için değil, aynı zamanda halk için de geçerlidir. Ömer b. Hattab'ın, "Eğer Fırat kıyısında bir koyun kaybolsa, Allah'ın beni ondan sorumlu tutacağından korkarım." Dediğini bilmiyor musun? Kulların bizzat kendilerini veya birbirlerini ilgilendiren bütün hakları yine onlara gerekli bir ödev olarak emretmiştir. İşte bunlar, Allah'ın kullara farz kıldığı ve gerçekleştirmelerini emrettiği hakkının gözetilmesi demektir.

Bilindiği gibi Allah hiç de emretmemiş olduğu ruhbanlığı icat eden İsrailoğullarından bir kesimi yermiştir. Üstelik onlar, ruhbanlığı dahi hakkıyla koruyup gözetmemişlerdir: "Üzerlerine farz kılmadığımız ruhbanlık icat ettiler."

"Farz kıldık" deyiminin ne anlama geldiği tartışılmış ve Mücahid şöyle demiştir: "Biz ruhbanlığı ancak, onlar Allah'ın rızasına erişsinler diye yazdık: Yani, biz ruhbanlığı

---

* Bu kısım Şahin Filiz ve Hülya Küçük tarafından yapılan çeviriden alıntılanmıştır.

onlara, Allah'ın rızasını ummaya yol bulmaları için farz kıldık."

Ebu Ümame ve başkaları şöyle demişlerdir: "Biz onlara ruhbanlığı zorunlu kılmadık." Yani, biz onlara farz kılmadık ve onlar da ruhbanlığı icat etmediler. Bunu ancak Allah'ın hoşnutluğunu aramak için yaptılar. Allah da onları ruhbanlığı terk etmelerinden ötürü ayıpladı. Bu görüş, müfessirlerinden en fazla tercih ettikleri görüştür. Bilginlerin çoğu bu görüş üzerinde konsensüz sağlamışlardır. Allah "Onu hakkıyla gözetmediler" buyurmuştur.

Farz kılmadığı halde, O'nun zorunlu görmediği şeyin gözetilmesini bıraktıkları için Allah onları yermiştir.

Yitirildiğinde gazap ve cezasını gerektiren Allah'ın zorunlu haklarını ihlal eden kişinin durumu bilmem nasıl olacaktır. Allah, haklarının yerine getirilmesini, takva olarak dünya ve ahiretteki bütün iyiliğin anahtarı diye belirlemişken O'nun haklarını çiğneyen kişiye ne demeli? Allah'ın hukukunu gözeten kimseleri cennetin hazırlandığı, ahirette kendilerine emniyet ve güven verildiği ve kendilerinin Allah dostluğu ile adlandırıldığı bu sorumluluğu gözetmeyi düşünmeyen kimse nasıl bir insandır? Allah'ın, yalnızca bütün yaratıklara musallat olacak sıkıntılar dışında, kendilerini korku ve keder gününde güvenli kılmanın, dünyada yardıma ve kendisine itaate mazhar kılmanın garantisi olarak yüklediği ilahi hakların gözetilmesi görevine aldırmayan kişiye ne demeli? Allah, kullarına sıkıntı veren her şeyden bir çıkış yolu vermenin, hesap etmedikleri çok çeşitli yönlerden rızık bahşetmenin, güvenli dayanağı olan hukuku gözetme, nasıl olur da ihmal edilebilir ki? Allah buyuruyor: *"Kim Allah'ın yasaklarından sakınırsa Allah ona bir çıkış yolu yaratır ve onu ummadığı yerden rızıklandırır."* (Talak, 2-3) "Rabbinizden bir bağışlanmaya ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, korunanlar için hazırlanmış cennete koşun." (Nisa, 133)

Sen bu durumda korunan (takva sahibi) insandan başkası için herhangi iler-tutar bir çıkış yolu görebiliyor musun?

HATMU'L-EVLİYÂ

MUHAMMED EL-HAKÎM ET-TİRMİZÎ

Salih ÇİFT *

1. Hakîm Tirmizî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali[1] b. Hasan[2] (Hüseyin)[3] b. Bişr[4] (Beşîr)[5], b. Hârûn[6] el-Hakîm et-Tirmizî'dir. Künyesi Ebû Abdullah'tır[7]. Tirmiz'de doğup

---

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

1 Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye,* tahk.: Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerif, Kahire 1974, s. 149; Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 244.

2 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye,* tahk.: Nureddin Şeribe, Haleb 1986, s. 217; Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* Beyrut 1967, c. X, s. 234.

3 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve,* Beyrut, ts., *c.* IV, s. 167.

4 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Haydarabad 1986, c. II, s. 645; Tâcüddin Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiiyye,* Kahire 1964-76, c. II, s. 245; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm,* Beyrut, ts., c. VII, s. 156.

5 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzan,* Beyrut 1986, c. V, s. 308; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn,* Beyrut, ts., c. X, s. 315; Abdülfettah Abdullah Bereke, "Mukaddime", *Mekru'n-nefs,* tahk.: Abdülfettah Abdullah Bereke, *Me'hadu Mahtutati'lArabiyye,* c. XX, Kahire 1974, s. 131-159,

6 Bereke, "Mukaddime", s. 131.

7 Sülemî, *Tabakât,* s. 217; Sülemî burada Hakîm Tirmizî'yi ikinci tabakada yer alan sûfîler arasında saymaktadır. Kuşeyrî, *Risâle,* c. I, s. 159; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve,* c. IV, ss. 167-168; Abdurrahman Câmi, *Nefehâtü'l-üns,* çev.: Lâmii Çelebi, haz. S. Uludağ, M. Kara, İstanbul 1995, s. 169. Molla Câmi de Tirmizî'yi ikinci tabakadaki sûfîler arasında anmaktadır. Hakîm Tirmizî de eserlerinde kendi adını belirtmesi gerektiğinde genellikle künyesi olan Ebû Abdullah'ı ter-

büyümüş olmasından dolayı "et-Tirmizî" nisbesiyle meşhur olmuştur.[8] Ayrıca kaynaklarda onunla ilgili olarak, el-İmâm[9], Sûfî[10], Zâhid[11], Muhaddis[12], Hâfız[13], Usûlü'd-dîn âlimi[14] gibi çeşitli sıfatlar da zikredilmektedir.

Bunlar arasında "Hakîm" sıfatı üzerinde durmak gerekir. Kendisinden sonra onun fikirlerini yaşatmaya çalışanların meydana getirdikleri akıma "Hakîmiyye" adını uygun görmeleri bu hususu açıklamayı gerekli kılan nedenler arasındadır.[15] Tirmizî'nin hangi sebepten dolayı bu lakapla anıldığına dair farklı görüşler mevcuttur. Bu konu hakkında çok değişik yorumlar yapılmışsa da burada vâkıaya en yakın iki ihtimal üzerinde durulacaktır: Ele aldığı konularla ilgili görüşlerini herhangi bir filozof ya da klasik bir din âliminden ziyade kendine özgü bilgece bir yaklaşımla ortaya koyması ve bunlarla ilgili fikirlerini kısa fakat hikmetli sözlerle ifade etmesi sebebiyle kendisine "bilge" anlamında "Hakîm" denilmiş olabilir. Zira Tirmizî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyada benzer özelliklere sahip olup kendisinden önce ve sonra bu ünvanla tanınan birçok sûfî ve âlim yaşamıştır.[16] Bunlardan hiçbirine, felsefe ya da tıpla meşgul oldukları için bu lakap verilmiş değildir. Bilakis, bilgece, hikmetli sözler söyledikleri, halkın gözünde manevî yönden özel bir konumda bulundukları için bu şekilde anılmışlardır. Bir başka ihtimal de bu kelimenin "velî" manasında kullanılmış olmasıdır. Hakîm Tirmizî kendi eserlerinde hikmet kavramını marifet, hakîmi ise genellikle "ârif" ve "velî" manasında kullanmaktadır. Ona göre hikmet marifetle eş anlamlıdır ve hikmet sahibi demek olan hakîm de evliyâullahdandır. Dolayısıyla hakîm ile velî onun terminolojisinde aynı mana-

---

cih etmektedir.

8 Aynı nisbeyle anılan ve hemen hemen aynı zaman dilimi içerisinde bu bölgede yaşayan ünlü hadis âlimi Ebû Îsa et-Tirmizî (ö.279/892) ile sık sık karıştırılmıştır.

9 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* c. II, s. 645.

10 Zirikli, *el-A'lâm,* c. VII, s. 156; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn,* c. X, s. 315.

11 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* c. II, s. 645; Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiiyye,* c. II, s. 245.

12 Sübkî, *Tabâkâtü'ş-şâfiiyye,* c. II, s. 245; Zirklî, *el-A'lâm,* VII, s. 156; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn,* c. X, s. 315.

13 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz,* c. II, s. 645; Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn,* c. X, s. 315.

14 Zirikli, *el-A'lâm,* c. VII, s. 156.

15 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb,* s. 244.

16 Bunlardan bazılarını zikretmek gerekirse: Örneğin Ahmed Yesevî'nin "özlü sözler"le dolu olan kitabına *Divân-ı Hikmet* adı uygun görülmüştür. Yine onun halifelerinden biri Süleyman Hakîm Ata adını taşımaktadır, bk. Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara 1991, s. 34.

ya gelmektedir.[17]

Hakîm Tirmizî'nin babası hadis ilmiyle meşgul olan ve hadis rivayet eden râvilerdendir. Kendisi bazı eserlerinde babasından dinlediği hadisleri zikretmiştir.[18] Hatîb Bağdâdî (ö.463/1071) babasının tam adını, Ali b. Hasan b. Hârun et-Tirmizî şeklinde vermekte ve bir süre Bağdat'ta muhaddislerden hadis dinlediğini söylemektedir.[19] *Tezkirtü'l-evliyâ'*da yer *alan* bir ifadeden[20] hareketle babasının erken bir zamanda öldüğü sonucu çıkarılıyorsa da Hakîm Tirmizî'nin gençlik yıllarında babasının hayatta olduğu bilinmektedir.[21]

Tirmizî'nin annesi de ehl-i hadistendir. Ayıca anne tarafından dedelerinin hadis ilmi ile meşgul olduklarına dair rivayetler mevcuttur.[22] O, *er-Red ale'l-Muattıla* isimli eserinde annesinden dinlediği hadisleri nakletmektedir.[23] Hakîm Tirmizî 27 yaşı civarında Hac yolculuğuna çıktığı esnada, annesinin vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır.[24] Tirmizî ile ilgili rivayet edilen menkıbelerde annesinin, onun hayatı üzerinde belirleyici rol üstlenen biri olarak tasvir edilmesi dikkat çekicidir.[25]

Hakîm Tirmizî'nin doğum tarihi hakkında kaynakların hiçbirinde bilgi verilmediği gibi ne kadar yaşadığı ve hangi tarihte vefat ettiğine dair nakledilenler de birbirini tutmamaktadır. Tirmizî'nin ömür süresi ile alakalı olarak, üzerinde yorum yapılabilecek ilk veriler kendisinin *Büdüvvü şe'n* isimli eserinde mevcuttur. Burada, 27 yaşında iken hacca gittiğini belirtmekte ve 269/882 senesinde gördüğü bir rüyayı tarih vererek nakletmektedir.[26] Eserlerinde genellikle kendisi ve birlikte olduğu insanlar hakkında malumat vermeyen müellifin ha-

17 Tirmizî hakîmi şu şekilde tarif etmektedir: "Hakîm kendisi için perdelerin kaldırılmış olduğu kişidir", *Nevâdiru'l-usûl,* c. II, s. 27. Başka bir eserinde ise: "Hakîm, hikmete dair söylenen sözü halk için beyan diliyle açıklayan kişidir" demektedir, bk. *Beyânü'l-fark,* s. 52.

18 Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilu'l-ibâd mine'l-ibâde* (tahk.: Ahmed Abdurrahman es-Sâyih), Beyrut 1990, Mukaddime, s. 3. Bizzat adını da zikrederek babasından rivayet ettiği bazı hadisler için bk. *el-Ekyâs ve'l-muğterrîn,* s. 45; *Kitâbu'l-menhiyyât,* s. 23, 51.

19 Hatib Bağdadi, *Târîhu Bağdat,* Beyrut, ts., c. XI, s. 373.

20 Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ,* çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 2002, c. II, s. 111.

21 Muhammed İbrahim el-Ceyûşî, "Mukaddime", *el-Mesâilu'l-meknûne,* tahk.: Muhammed İbrahim el-Ceyûşî, Kahire 1980, s. 9.

22 Ahmed Abdurrahman es-Sâyih, "Mukaddime", *Menâzilu'l-ibâd*, s. 3.

23 Ahmed Abdurrahman es-Sâyih, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî,* Kahire 1988, s. 42.

24 el-Ceyûşî, "Mukaddime", s. 9.

25 Feridüddîn Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ,* c. II, s. 111. Hakîm Tirmizî'nin hayatı ve belli kararları üzerinde annesinden sonra eşinin etkin olduğu dikkate alındığında, onun yaşantısında kadınların aktif rol oynadıkları ortaya çıkmaktadır.

26 Hakîm Tirmizî, *Büdüvvü şe'n,* tahk.: Osman Yahya, Beyrut 1965, s. 31.

yatı ile ilgili ulaşılabilen bilgiler sınırlıdır. Onun ömür süresi hakkında tarih veya rakam zikreden nadir kaynaklardan olan Zehebî'ye göre yaklaşık 80 yıl yaşamıştır.[27] İbn Hacer el-Askalânî ise onun, 90 yaşına kadar hayatta kaldığını ve 320/932 yılı civarında vefat ettiğini ifade etmektedir.[28] Bu tarihi verirken İbnü'l-Enbârî'nin (ö.328/940)[29] 318/930 yılında Tirmizî'den hadis dinlediği bilgisine dayandığını söylemektedir. Molla Câmi'ye göre ise vefat tarihi 255/867'dir.[30] Sübkî bu son tarihle çelişen bir rivayette bulunarak Tirmizî'nin 285/896 yılında Nişabur'da olduğunu ve burada hadis dinlediğini öne sürmektedir.[31] Bu bilgiler ışığında, talebesi ya da müridi olduğu şahısların vefat tarihleri ile birlikte, Tirmizî'nin ciddî anlamda bir "dinî ve tasavvufî eğitime başladım" dediği 27 yaşı da dikkate alındığında onun muhtemelen 210/825 yılından hemen sonra doğup 320/932 senesinde veya biraz öncesinde vefat etmiş olabileceği söylenebilir.

Hakîm Tirmizî'nin eğitim hayatıyla ilgili bilinenler de yine kendi ifadeleriyle sınırlıdır. Bunların hemen tamamına yakını da *Büdüvvü şe'n*'e dayanmaktadır. Buna göre o sekiz yaşında tahsil hayatına başlamıştır. Çocukluk yıllarını oyunla geçirmek yerine ilim öğrenmeyle değerlendirmiştir. Henüz gençlik çağlarında iken "ilm-i âsâr" ve "ilm-i rey"e (aklî ve naklî ilimlere) sahip olduğunu belirtmektedir.[32] Burada kastettiği, ilk olarak ailesinden temel eğitimini aldığı hadis ilmi ve Hanefî fukahâsından okuduğu fıkıh olsa gerektir.[33] Yirmi yedi yaşına geldiğinde hacca gitme niyetiyle yola çıkmış ve bir süre hadis öğrenmek maksadıyla Irak ve Basra'da kalmıştır. Daha sonra Receb ayında buradan Mekke'ye hareket etmiş hac zamanına değin orada kalmış ve bu görevi yerine getirmiştir.[34]

Dönüş yolculuğu esnasında içinde Kur'ân'ı ezberleme arzusunun oluştuğunu ve ara vermeksizin, daha yolda iken bu işe başlayarak memleketi

---

27 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, c. II, s. 645.

28 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzan*, c. V, s. 308.

29 Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî için bk. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, Beyrut 1977, c. IV, ss. 341-343; Işık, Emin, "İbnü'l-Enbârî", *DİA*, c. XXI, ss. 24-26.

30 Molla Câmi, *Nefahâtü'l-üns*, s. 169.

31 Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiiyye*, c. II, s. 285.

32 *Büdüvvü şe'n*, s. 14.

33 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 244.

34 *Büdüvvü şe'n*, s. 14. Tirmizî hac ibadeti esnasında yaşadığı duyguları anlatarak, Mültezim denilen yerde her gece seher vaktine değin kalıp dua ve tevbe ettiğini belirtir.

Tirmiz'e dönünce hıfzını tamamladığını belirtmektedir.[35] Daha sonra bir taraftan eğitimini devam ettirirken, diğer yandan manevî yönden hissettiği açlık duygusunu tatmin etmek maksadıyla adeta bir arayış içerisine girmiştir. O, meramını şu şekilde dile getirmektedir: "Ben bu hal içindeyken marifet ehlinin sözleri hakkında bir şeyler işittim. Bu arada Antakî'nin[36] kitabı elime geçti ve onu okudum. Nefsi terbiye etme konusunda bana rehberlik edecek nitelikte malumat buldum ve nefs muhasebesi hususunda mesafe katettim."[37] Tirmizî'nin zâhirî ilimleri tahsil süreci hakkında bilinenler bunlarla sınırlıdır.

Hakîm Tirmizî'nin fıkhî mezheplerden hangisine mensup olduğuna dair rivayetler oldukça farklıdır. Bu konudaki en eski bilgi Hucvirî'ye aittir. Ona göre, Tirmizî, Ebû Hanife'nin seçkin yârânından fıkıh okumuştur ve dolayısıyla Hanefî mezhebindendir.[38] Massignon da onun Hanefî olduğu fikrini benimseyenler arasındadır.[39] Diğer taraftan Tirmizî'nin Hanefî olamayacağı zira eserlerinde bazan "zâhir ulemâsı" olarak zikrettiği[40] ve eleştirdiği kesimin Hanefîler olabileceği tarzında bir görüş de mevcuttur.[41]

Bir başka bilgiye göre o, Tirmiz ve Belh'te Şâfiî fıkhını tedris etmiştir.[42] Şeyhleri arasında zikredilen Ebû Türâb en-Nahşebî (ö.245/859) Şâfiîdir.[43] Ayrıca Sübkî onu *Tabakâtü'ş-şâfiiyyeti'l-kübrâ* isimli eserine alarak bu mezhebe mensubiyetini göstermiş olmaktadır.[44] Hakîm Tirmizî'nin o dönemde meşhur olan fıkhî mezheplerden hiçbirine intisap etmediği ve eserlerinde de mensubu bulunduğu mezhebin görüşlerini yansıtacak herhangi bir ifadeye rastlanmadığı

---

35 *Büdüvvü şe'n*, ss. 14-15.

36 Tirmizî'nin sözünü ettiği, ancak tam künyesini vermediği bu şahıs, Ahmed b. Âsım el-Antakî (ö.239/853) olsa gerektir, bk. Osman Yahya, *Büdüvvü şe'n*, s. 15, 17 nolu dipnot.

37 *Büdüvvü şe'n*, s. 15. Hakîm Tirmizî gibi tasavvufî hayata yönelme sürecini kaleme alan Gazzâlî'nin de, başlangıçta bir şeyhe intisab etmektense bu sahada daha önceleri yazılmış olan eserlere müracaat ettiği bilinmektedir. O, Ebû Tâlib Mekkî ve Hâris Muhâsibî'nin kitaplarını okuduğunu, ayrıca Cüneyd, Şiblî ve Bâyezid Bistâmî gibi büyük sûfîlerden nakledilen sözleri ihtiva eden eserleri mütalaa ettiğini söylemektedir, bk. *el-Munkızu mine'd-dalâl*, neşr.: Ahmed Şemsuddin, Beyrut 1988, s. 57-58.

38 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 244. Hakîm Tirmizî eserlerinde yeri geldikçe Ebû Hanife'nin adını da zikrederek kendisinden olumlu bir şekilde bahsetmektedir, meselâ bk. *el-Mesâilu'l-meknûne*, s. 46.

39 Massignon, L., *EI*, c. IV, s. 797.

40 Mesela bk. *Nevâdiru'l-usûl*, c. I, s. 151; *el-Ekyâs ve'l-muğterrîn*, s. 21.

41 Van Ess, "Sufism and its Opponents", *Islamic Mysticism Contested*, Leiden 1999, s. 32.

42 Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, s. 57.

43 Mehmet Demirci, "Ebû Türâb en-Nahşebî", *DİA*, c. X, s. 243.

44 Sübkî, *Tabakâtü şâfiiyye*, c. II, s. 285.

şeklinde bir görüş daha mevcuttur.[45] Bu durum gayet normal karşılanmalıdır. Zira Tirmizî fıkhî meselelere klasik bir fakîh gibi değil, tamamen kendine özgü bir tarzda yaklaşmaktadır. Onun gayesi amelî problemlerin zâhirlerine yönelik çözümler aramak değil, bilakis yerine getirilmesi emredilen bu amellerin bâtınî hedeflerini, ulvî amaçlarını araştırmaya çabalamaktır. İbadetlerin şeklinden ziyade özü ve hedefi onun için daha önemlidir.

İtikâdî anlamda bağlı olduğu mezhep meselesi de açıklığa kavuşturulmuş değildir. Tirmizî'nin, kelam konusundaki fikirlerinin Muhammed b. Kerrâm'dan (ö.255/869) mülhem olduğu, özellikle marifet-iman ilişkisi ve ruh-akıl bağlantısı ile ilgili konular başta olmak üzere İbn Kerrâm'ın tesirinde kaldığı iddia edilmiştir.[46] Ancak Hakîm Tirmizî'nin yaşadığı dönemde itikâdî mezheplerin oluşum aşamalarını tamamlamadıkları ve bunun yanında bugüne ulaşamayan pek çok mezhebin varlığı dikkate alındığında, onun mensup olduğu mezheple ilgili kesin bir yargıya varmanın zorluğu daha iyi anlaşılacaktır. Tıpkı tasavvuf anlayışında oluğu gibi, kendi sistemine uygun gördüğü fikirleri, kaynağı kim ve ne olursa olsun aldığını ve kendine has bir itikâdî anlayış geliştirdiğini söylemek bu şartlar altında mümkün gözükmektedir.

Hakîm Tirmizî bilinen ilk seyahatine hac ibadetini ifa maksadıyla çıkmıştır.[47] Kendisi bu yolculuğu sırasında, Basra ve Kûfe'ye de uğradığını, bir müddet buralarda kalarak hadis dinlediğini söylemektedir.[48] Bu seyahati onun hayatına yeni bir yön vermesine neden olması açısından dikkate değerdir. Zira Horasan bölgesi dışında Bağdat ve Şam civarında yaşayan ve sadece o dönemin ünlüleri olarak kalmayıp, bütün bir tasavvuf tarihi için zirve kabul edilen şahsiyetleri görme ve tanıma fırsatını ona bu seyahati sağlamıştır. Zira gittiği yerler dönemin belli başlı tasavvuf merkezleri durumundaydı. Daha sonra tasavvufî hayata yöneldiği yıllarda şeyh bulmak maksadıyla, başta Tirmiz'e yakın merkezlere olmak üzere birçok seyahat daha gerçekleştirmiştir. [49]

Tirmizî ikinci önemli yolculuğunu Tirmiz'den sürgün edildiği dönemde,

45 el-Ceyûşî, Muhammed İbrahim, "Menhecu'l-Hakîm et-Tirmizî fi'l-Hadîs ve'l-Fıkh", *Mecelletü'l-Ezher,* Kahire 1981, 53/6, s. 1072.

46 Ülken, *İslam Düşüncesi,* s. 90. III./IX. Yüzyılda etkin olan Kerrâmiyye ve İbn Kerrâm için bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 2001, ss. 160-169; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* Beyrut 1990, c. I, ss. 124-131; D.S. Margoliouth, "Kerrâmiyye", *İA,* c. VI, ss. 594-596; Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler,* ss. 135-136.

47 *Büdüvvü şe'n*, s. 16.

48 *Büdüvvü şe'n*, s. 16.

49 *Büdüvvü şe'n*, s. 15.

285/898 yılında Nişabur'a gerçekleştirmiştir.[50] Melâmetiyye hareketini daha yakından tanıması ve Melâmetiyye'nin önde gelen şeyhleriyle fikir alış-verişinde bulunması, Nişabur'a yaptığı bu seyahat esnasında gerçekleşmiş olmalıdır. Ayrıca sürgünde olduğu bir dönemde seyahat etmesine izin verildiğine göre, ona getirilen yasağın yalnızca Tirmiz şehri için geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

Tasavvufa ilgi duymaya başladığı yıllarda Tirmizî arayış içindedir. Antakî'nin eseri ve diğer okumaları ona yol göstermiş ve bu doğrultuda çeşitli uygulamalara koyulmuştur. Kendisi bu durumu şu şekilde tasvir etmektedir:

> "Nefs riyâzeti hususunda bu eser bana rehberlik etti. Başladım ve Allah da bana yardım etti. Nefsime şehevâtın menni ilham edildi. Öyle ki kalbime ardarda birçok şeyler ilka ediliyordu. Bazan soğuk su içmeyi kendime yasaklıyordum, nehir suyu içmekten de kaçınıyordum. Kendi kendime şöyle diyordum: Belki de bu su haksız bir yerden akmıştır... Yalnızlık ve sahraya çıkıp dolaşma sevgisi beni kapladı. Şehrin etrafındaki harabelerde ve boş arazilerde dolaşıyordum. Bunu huy edinmiştim. Bana yardım edecek dostlar arıyordum. Yalnızlığa ve boş mekânlara kendimi kaptırmıştım."[51]

Hakîm Tirmizî kendisinin şeyhi ya da şeyhlerine dair herhangi bir isim vermemektedir. Tasavvufî hayata yönelmesinde ona tesir eden, girdiği bu yoldaki mânevî seyrini yönlendiren ve kendisine yardımcı olan bir şeyh mevcut olsaydı, *Büdüvvü şe'n*'de bundan mutlaka söz ederdi. Ayrıca eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerinden ve yaklaşım tarzından anlaşıldığı kadarıyla Tirmizî, belli bir kişinin kontrolü altına girecek, başka hocalara ve fikirlere kapalı kalacak bir yapıya sahip değildir. Bu yönüyle o, kendi ihtiyacına cevap verebileceğini düşündüğü her kişi ve fikre açık gözüken bir durum sergilemektedir. Bununla birlikte klasik anlamda şeyh-mürid ilişkisi yaşadığı isimlerden ziyade, sohbetlerine katılıp bir şekilde kendilerinden istifade ettiği rivayet edilen şahıslardan bazıları şunlardır:

1. Ebû Türâb en-Nahşebî[52]
2. Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî[53]

---

50 Sübki, *Tabakâtü'ş-şâfiiyye,* c. II, s. 285.

51 *Büdüvvü şe'n,* ss. 15-16. Tirmizî'nin yaşadığı bu halin benzerini ondan yaklaşık iki yüz yıl sonra yaşayan ve hissettiklerini kaleme alan bir başka isim Gazzâlî'dir (ö.505/1111).

52 Sülemî, *Tabakât,* ss. 146-151; Ebû Nuaym Isfahanî, *Hilyetü'l-evliyâ,*c. X, s. 233; Kuşeyrî, *Risâle,* ss. 129-132; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb,* ss. 221-222; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ,* ss. 351-357; Mehmet Demirci, "Ebû Türâb en-Nahşebî", *DİA,* c. X, ss. 243-244.

53 Sülemî, *Tabakât,* ss. 103-106; Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* c. X, ss. 42-43; Kuşeyrî, *Risâle,* ss. 115-116; Hucviri, *Keşfu'l-mahcûb,* ss. 219-221; Feridüddîn Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ,* ss. 343-349; Kara, "Ahmed b. Hadraveyh", *DİA,* c. II, s. 71.

3. Yahya b. Muâz er-Râzi[54]
4. Yahya el-Cellâ[55]

Yaşadığı dönemde, fikirleri nedeniyle eleştirilmiş ve zaman zaman baskı görmüş olsa da, Tirmizî hayattayken çevresinde toplananların, öldükten sonra adına nisbetle oluşturulan harekete dahil olanların sayısının hiç de az olmadığı anlaşılmaktadır. Zira eserlerinin büyük oranda zamana direnebilmiş olması onların yazıldıkları andan itibaren, en azından belli muhitlerde kabul gördüklerine delalet etmektedir. Ayrıca bazı fikirlerinin İbn Arabî ve Gazzalî gibi zirve şahsiyetlere ilham kaynağı olması bu görüşü desteklemesi yönüyle önemlidir. Ancak ne var ki onun müridleri ile ilgili kaynaklarda pek fazla malumat yoktur. Onun müridi olduklarına dair tabakât müelliflerinin zikrettikleri isimlerden bazıları şunlardır:

1. Hasan b. Ali el-Cûzcânî[56]
2. Ebû Bekir el-Verrâk[57]
3. Abdullah er-Râzî.

Hakîm Tirmizî'nin yaşadığı çağda, öncesinde ve sonrasında bir kısım tasavvuf erbabına ve sûfî olmadıkları halde belli çevrelere muhalif görüş ortaya koyanlara uygulanan tedib yöntemlerinden biri de sürgüne göndermektir. Tasavvufun yalnızca bir zühd biçimi olmaktan çıkıp, kendine özgü inanç ve uygulamaları olan bir hareket halini almaya başlamasıyla birlikte, bu cereyana farklı çevrelerce çeşitli engeller konulmaya çalışılmıştır. Bu tür engellemelere muhatap olan Hakîm Tirmizî kendi sürgününe neden olan mesele hakkında şunları söylemektedir:

> "İftira ve koğuculuk yoluyla başıma keder verici şeyler isabet etti ve bunlar bana haksız bir şekilde yüklendi. Mamafih bunlarla başa çıkmak benim için kolay oldu. Ben gece gündüz dosdoğru yolumda devam ederken, bana eziyet eden, sapıklık ve bid'at ile

---

54 Hatmu'l-evliyâ, s. 403.

55 Sülemî, *Tabakât,* s. 217; Ebû Nuaym Isfahanî, *Hilyetü'l-evliyâ,* c. X, s. 233; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve,* c. II, s. 411; Kuşeyrî, Hakîm Tirmizî'nin, İbnü'l-Cellâ'nın sohbetinde bulunup ondan yararlandığını kaydediyorsa da, bk, *Risâle,* s. 142, aslında kastettiği kişi, bu şahsın babası Yahyâ el-Cellâ olsa gerektir.

56 Sülemî, *Tabakât,* ss. 246-248; Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* c. X, s. 350. Isfahânî burada "Cürcânî" nisbesini kullanmaktadır. Hucviri, *Keşfu'l-mahcûb,* ss. 250-251; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l- evliyâ,* II, ss. 149-150. Kuşeyrî diğer klasiklerin aksine bu sûfî hakkında bilgi vermemektedir.

57 Sülemî, *Tabakât,* ss. 221-227; Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ,* c. X, ss. 235-237; Kuşeyrî, *Risâle,* s. 160; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb,* ss. 245-246; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ,* c. II, ss. 121-125.

> beni ayıplayan ve iftirada bulunan sözde ilim ile meşgul kimselerden[58] birçok şeylere maruz kaldım. Bela o denli şiddetlendi ki olay Belh valisine bildirildi ve ben onun yanında küçük düşürüldüm.[59] Ona, "burada, mahabbetullahtan bahseden, insanları ifsad eden, bid'at ortaya koyan ve nübüvvet iddiasında bulunan birisi var" diye şikâyette bulunuldu. Şikâyetçiler, kalbimden dahi geçmeyen şeylerle beni suçluyorlardı. Nihayet Belh'e geldim. Belh valisi, mahabbet hakkında konuşmamam için bir şartnâme yazdırdı. Bu benim arınmam için ismi mübarek olan Allah'tan bir sebep olmuştu. Zira kederler kalbi temizler. Bu durum karşısında Davud'un (a.s.) şu sözünü hatırladım: ...Ey Rabbim! Bedenimi oruç ve namaz ile temizlememi emrettin. Fakat kalbimi ne ile temizleyeyim? Allah Teâlâ şöyle cevap verdi: Ey Dâvud! Keder ve üzüntülerle."[60]

Hakîm Tirmizî'nin sözlerine dikkat edilecek olursa, yöneticileri suçlayıcı, ya da kınayıcı ifadeler kullanmadığı görülecektir. Bütün suçun ve sorumluluğun kendisine iftira atan ve buna dayanarak şikâyette bulunanlarda olduğunu söylemektedir. Bu tavrı aynı zamanda onun, Müslümanların, kendilerini yönetenlere karşı nasıl davranmaları gerektiğiyle ilgili kanaatleri hakkında bazı ipuçlarını da barındırmaktadır. Ayrıca o, sürgünü ile ilgili bilgi verdiği *Büdüvvü şe'n* isimli risaleyi kaleme almak suretiyle, yaşadığı bu kötü tecrübenin iç yüzünü bilmeyen ve hakkında sû-i zanda bulunanları aydınlatmayı hedeflemiş olmalıdır.

Burada üzerinde durulması gereken meselelerden biri de, Hakîm Tirmizî'nin şikâyet edilmesine neden olarak gösterilen hususlardır. Kendi ifadesine göre o, bid'atçilik, mahabbetten bahsediyor olması ve nübüvvet iddiası gibi gerekçelere dayanılarak şikayet edilmiştir.[61] Sürgün olarak gönderildiği Belh'te valinin ilk yaptığı bu mesele ile alakalı konuşmamasını temin maksadıyla kendisinden imzalı bir belge almak olmuştur.[62] Aslında söz konusu meselelerin o dönemde yaşayan sûfîler tarafından yazı ve sohbetlerde sıkça işlendiği bilinmektedir. Bununla birlikte Tirmizî'nin yer yer sertleşen üslubu ve eserindeki bazı muğlak ifadeleri tepki görmesine yol açmış olmalıdır.

---

58 Hakîm Tirmizi eserlerinde "zâhir ulemâsı" tabirini kullanmak suretiyle bu kişileri kastederek hem bir manada onları küçümsemekte ve hem de yaşadıklarından dolayı sorumlu tuttuğu bu insanlardan intikam almaktadır, böyle bir kullanım için bk. *Nevâdiru'l-usûl,* c. I, s. 153.

59 Burada müellifin sözünü ettiği vali, 265/879-287/908 yılları arasında bu bölgenin hakimi olan Saffârî emiri Amr b. Leys olsa gerektir, bk. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi,* çev.: E. Merçil-M. İpşirli, İstanbul 1980, s. 130; Özaydın, Abdülkerim, "Amr b. Leys", *DİA,* c. III, s. 86.

60 *Büdüvvü şe'n,* ss. 17-18.

61 *Büdüvvü şe'n*, s. 18.

62 *Büdüvvü şe'n*, s. 18.

1.2. Eserleri

Esas itibariyle sûfi olan müellif, yazılarında bazan Hadis, Fıkıh, Kelam, Tefsir ve diğer dinî ilimlerle ilgili meselelere yer verse de, asıl gayesi bu sahalara dair görüşlerini beyan etmek değildir. İlk birkaç asırda yaşayan ve İslam düşüncesinin oluşumunda payı olan pek çok Müslüman düşünür gibi Tirmizî de henüz ayrışma durumunda olan bu temel disiplinleri biliyor olmanın verdiği destekle tasavvufî fikirlerini ortaya koymaya çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur.

1.2.1. Hakîm Tirmizî'nin Mevcut Eserleri

1. *Büdüvvü şe'n-i Hakîm et-Tirmizî (=Bed'ü şe'n):*[63] Tasavvufun ilklerinden olan bu risale bir çeşit otobiyografidir. Küçük hacimli olan eser ilk olarak Osman Yahya tarafından neşredilmiştir (*Maşrık* 55/ 1961, s. 245-276). Aynı isim tarafından hazırlanan *Hatmu'l-evliyâ'*nın baş tarafına eklenerek tekrar okuyucuyla buluşturulmuştur (Beyrut 1965). Muhammed Halid Mesud, İngilizce bir tanıtım yazısı ilave ederek *Islamic Studies* adlı dergide bu risaleyi yayımlamıştır (Karaçi 1965, c. IV, s. 315-343). Bernd Radtke ve John O'Kane bu eseri İngilizce'ye tercüme edip yayımlamışlardır (*The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism,* Richmond Surrey 1996, s. 15-38).
2. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb:*[64] Sadr, kalb ve bunların derûnî boyutları ile akıl, nefs, ruh v.b. konularda mecazî tasvirlere dayalı yorumları ihtiva eden bir eserdir. Nicholas Heer tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Kahire 1958). Aynı şahıs bu eseri "A Sûfi Pyschological Treatise, A Translation of the Beyan al-Farq bayn al-Sadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb" başlığıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (*Muslim World*, LI, (1961) s. 25-36, 83-91, 163-172, 244-258).
3. *el-Ekyâs ve'l-muğterrîn*[65]*(=Tabâiu'n-nüfûs):* Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ve Seyyid el-Cümeylî tarafından "*Tabâiu'n-nüfûs*" adıyla neşredilmiştir (Kahire 1989).

---

63 Brockelmann, *GAL,* c. II, s. 666; Osman Yahya, "Loeuvre de Tirmidi", *Melanges Louis Massignon,* Dımeşk 1956, s. 425; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 654.

64 Brockelmann, *GAL,* c. I, s. 216; Brockelmann, *GAL Suppl,* c. I, s. 955; Osman Yahya, "Loeuvre" s. 424; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 657.

65 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre" s. 421; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 654.

4. *Menâzilu'l-ibâd mine'l-ibâde*[66] *(= Menâzilu'l-kâsıdîne ilallah):*[67] Tirmizî'nin bu eserinin, Herevî'nin *Menâzilu's-sâirîn* ve İbn Kayyım'ın *Medâricu's-sâlikîn* isimli *Menâzil* şerhine öncülük ettiği kabul edilmektedir.[68] Muhammed İbrahim el-Ceyûşî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1977). Daha sonra Beyrut'ta, Ahmed Abdurrahman es-Sâyih tahkikiyle tekrar basılmıştır (1990). Hakîm Tirmzî'nin vatanı Tirmiz günümüzde Özbekistan'a bağlı bir sınır şehridir ve Özbekistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından ilk defa Tirmizî'nin eserlerinden biri olan *Menâzilu'l-ibâd* Özbekçe çevirisi ve Arapça metniyle birlikte basılmıştır (Taşkent 2003).[69]
5. *Riyâzetü'n-nefs:*[70] Eser ilk olarak Abdülmuhsin el-Hüseynî tarafından *Hakîkatü'l-Âdemiyye* adıyla yayımlanmıştır (*Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, III, 1946, s. 50-108). A.J. Arberry ve Ali Hasan Abdülkâdir tarafından, Tirmizî'nin *Edebu'n-nefs* isimli eseriyle birlikte tahkikli olarak bir defa daha neşredilmiştir (Kahire 1947). Bu iki eser adeta Tirmizî'nin insan ve tasavvuf anlayışının özeti durumundadır. Bu eser son olarak yakın zamanlarda İbrahim Şemsuddin tarafından Kuşeyrî'ye ait bir risale ile birlikte neşredilmiştir (Beyrut 2002).[71]
6. *Kitâbu edebi'n-nefs:*[72] Arberry ve Ali Hasan Abdulkâdir tarafından yine Hakîm Tirmizî'ye ait olan *Riyâzetü'n-nefs* adlı risale ile bir arada yayımlanmıştır (Kahire 1947). Ahmed Abdurrahim es-Sâyih bu eseri bir defa daha neşretmiştir (Kahire 1993).
7. *el-Mesâilu'l-meknûne:*[73] Hakîm Tirmizî'nin Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tevhid ve Tasavvuf gibi sahalarla alakalı belli görüşlerini ihtiva eden bir eserdir.

66 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 438.

67 Brockelmann, *GAL,* c. II, s. 666; Osman Yahya, "Loeuvre" s. 438; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 656.

68 es-Sâyih, "Mukaddime", *Menâzilu'l-ibâd,* s. 4.

69 20-22 Mayıs 2005'tarihlerinde İstanbul'da gerçekleştirilen Uluslararası Aziz Mahmud Hüdâyî Sempozyumuna katılan Dr. Nadirhan Hasan'a *Menâzilu'l-ibâd*'ın bu neşrini lütfedip getirmiş olmalarından dolayı müteşekkirim.

70 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356; Brockelmann burada *Riyâzetü'n-nefs'i* diğerlerinden ayrı olarak zikretmektedir.

71 Hakîm Tirmizî'nin bu eseri, "isnadlı hadis ihtiva eden tasavvufî kitaplara" örnek olarak zikredilmektedir, bk. Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe,* çev.: Yusuf Özbek, İstanbul 1994, s. 364.

72 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 419. Müellif burada bu eserin ayrıca "*Riyâzetü'n-nefs*" şeklinde anıldığını belirtmektedir; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 656;

73 Brockelmann, *GAL,* c. I, s. 216; Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. III, s. 1203; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 440.

Muhammed İbrahim el-Ceyûşî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1980).[74]

8. *Nevâdiru'l-usûl*[75] *(ve taarruf li mezhebi't-tasavvuf)*[76] *fî marifeti ahbâri'r-Rasûl:*[77] Hadis edebiyatında "el-Garâib" adı verilen bir tarza örnek olarak gösterilen *Nevâdiru'l-usûl*[78] 291 hadisin şerhini ihtiva etmektedir. Müellif burada, diğer hadis kitaplarından farklı olarak her birine "asıl" adını verdiği 291 konu başlığı tespit edip her başlık altında bir hadisi şerh etmiştir. Celâleddîn Suyûtî (ö.911/1505) meşhur hadis kitaplarında yer almayan ancak *Nevâdir*'de bulunan hadisleri *Zevâidu nevâdiri'l-usûl li'l-Hakîm et-Tirmizî* adıyla bir araya toplamıştır. Eser, ilk olarak Mustafa b. İsmail ed-Dımeşkî'nin *"Mirkâtü'l-vüsûl li nevâdiri'l-usûl"* adlı haşiyesiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1293).[79] Mustafa Abdülkâdir Atâ tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (I-II, Beyrut 1992). Yusuf Abdurrahman el-Ma'raşî eserde geçen hadisler üzerine *"Fihristü ehâdis-i nevâdiri'l-usûl"* isimli bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1987). H. Recâî Mustafa, Hakîm Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-usûl*'de rivayet ettiği hadisler üzerine bir çalışma yapmıştır: *el-Hakîm et-Tirmizî ve menhecuhu'l-hadis fî nevâdiri'l-usûl* (Kahire 1998).
9. *es-Salât ve mekâsıduhâ*[80]*(=Şerhu's-salat ve mekâsiduhâ*[81]*):* Namaz ibadetinin gayesinin ve namaz içerisinde uygulanan hareketlerin derûnî anlamları hakkında yorumlar içeren risale Tirmizî'nin fıkhî meselelere tasavvufî bakışını yansıtan örneklerden biri durumundadır. Eser, Hüsnî Nasr Zeydân tarafından neşredilmiştir (Kahire 1965). Behîc Gazzâvî yaklaşık yirmi yıl sonra bu eseri tekrar yayımlamıştır (Beyrut 1986).
10. *Kitâbu'l-akl ve'l-hevâ:*[82] Ahmet Suphi Furat tarafından neşredilmiştir (*Şarkiyât Mecmuası*, 5/ 94-133 İstanbul 1964). Eser ayrıca Vecih Ahmed Abdullah tarafından bir kez daha yayımlanmıştır (İskenderiye 1991).

---

74 Bu neşirde 127-132. sayfalar arasında müellifin *Mekru'n-nefs* isimli risalesi de yer almaktadır. Nâşir bunu kendisinin ilave ettiğini belirtmektedir, bk. s. 127. Ayrıca, Tirmizî'nin, Muhammed b. Fadl el-Belhî'ye yazdığı bir mektup da bu eser içerisinde yer almaktadır, ss. 71-76.

75 Brockelmann, *GAL,* c. I, s. 216; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 460.

76 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356.

77 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 655.

78 Uğur, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı,*Ankara 1996, s. 100.

79 Brockelmann, *GAL,* c. I, s. 216; Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. III, s. 1203.

80 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356.

81 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 463; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 655.

82 Brockelmann, *GAL,* c. I, s. 216; müellif burada eserin adını "*el-Akl ve'l-hüdâ"* şeklinde vermekteyken diğer çalışmasında "*el-Akl ve'l-hevâ*" olarak zikretmektedir. Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s.422; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 656.

11. *Kitâbu'l-menhiyyât*[83] *(ve Küllü mâ vucide min hadisin bi'n-nehy*[84]*)(=el- Munhiyât ve küllü mâ vucide hadisin bi'n-nehy*[85]*):* Adından da anlaşılacağı üzere, daha ziyade bazı fıkhî meselelerin, özellikle dinen nehyedilen belli hususların işlendiği bir eserdir. *Kitâbu'l-menhiyyât* Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1985). Muhammed Osman el-Huşt bu eserin tahkikli neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1985).[86]
12. *el-Emsâl mine'l-Kur'ân (el-Kitâb) ve's-Sünne (= el-Emsâl li ehli'l-hakâik):*[87] Her ne kadar fıkhî meselelere tahsis edilmiş gibi gözükse de, Hakîm Tirmizî'nin tasavvuf anlayışını genel hatlarıyla ortaya koyan eserlerinden biridir. Sahasında ilklerden olduğu kabul edilen bu eser, hadisçilerin "Emsâlü'l-hadîs"[88] diye adlandırdıkları alanın önemli örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir.[89] Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından eserin tahkikli neşri yapılmıştır (Kahire 1975).[90] Mustafa Abdulkâdir Atâ bu kitabı daha sonra tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1989).
13. *Kitâbu mekri'n-nefs:*[91] Küçük hacimli bir eserdir. Tirmizî'nin ele aldığı temel konulardan olan nefs, nefsin hileleri ve bunlarla başa çıkma yolları hakkında müellifin görüş ve tavsiyelerini içermektedir. Abdülfettah Abdullah Bereke tarafından tahkiki yapılmıştır (*el-Ma'hedu Mahtutati'l-Arabiyye*, c. XX, s. 131-159, Kahire 1974). Ayrıca Tirmizî'nin bir başka kitabı olan *el-*

---

83 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 439.

84 Sezgin, *GAS*, c. I, s. 656.

85 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356.

86 Abdülmuhsin el-Hüseynî bu eserin aslında, Hucvirî'nin eserinde zikrettiği *Kitâbu'n-nehc* isimli risale olduğu kanaatini taşımaktadır. O, Arapça'da her iki kelimenin imlâsının benzer oluşu ve Hucvirî'nin kitabının istinsah edilmesi esnasında yapılan bir yanlışlığın bu neticeyi doğurduğunu söylemektedir, bk. Abdülmuhsin el-Hüseynî, *el-Marife inde'l-Hakîm et-Tirmizî,* Kahire, ts. s. 21. Burada yapılan tahlil ve yorum ikna edici görünmektedir.

87 Brockelmann, *GAL Suppl.,* c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 421; Sezgin, *GAS,* c. I, s. 655.

88 Hadislerde geçen meselleri bir araya toplayan eserlere genel olarak "Emsâlü'l-hadîs" adı verilmektedir, bk. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı,* s. 78.

89 Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, s. 78.

90 Nâşir Ali Mustafa el-Bicâvî'ye göre bu eser, ünlü müfessir Muhammed b. Ahmed Kurtubî'nin (ö.671/1272) tefsirinin kaynakları arasında yer almaktadır, bk. *Kitâbu'l-emsâl*, Mukaddime, s. 3. İlim talebi için memleketinden Mısır'a gelip yerleşen ve zühd ü takvâsıyla tanınan bir isim olan Kurtubî'nin (ayrıntılı bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 116). Hakîm Tirmizî'nin eserlerine muttali olması normal karşılanmalıdır. Zira yaklaşık olarak aynı zaman diliminde İbn Arabî'nin bu bölgeye yakın bir yerde Tirmizî'nin eserlerini okuduğu bilinmektedir.

91 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 438; Sezgin, *GAS, c.* I, s. 658.

Mesâilu'l-meknûne içerisinde 127-132 sayfaları arasında tekrar neşredilmiştir (Kahire 1980).

14. *er-Red ale'l-Muattıla*[92]*(=el-Mesâilu'l-Muattıla*[93]*):* Hayatının gençlik yıllarında etkisini hissettiği Mutezile'ye "Muattıla" diye hitap ederek, belli görüşlerini eleştirdiği bir risaledir. Tirmizî bu eserde özellikle Allah'ın sıfatları konusunu işlemekte ve ehl-i sünnet akîdesine yakın bir anlayış ortaya koymaktadır.
15. *er-Red ale'r-Râfıza*: [94] İlk üç halifeyi tanımayan Râfızîler'e karşı telif edilen bir risaledir. Ahmet Suphi Furat tarafından neşredilmiştir (*Şarkiyât Mecmuası* 6/1966/ s. 37-46).
16. *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân:*[95] Ünlü müfessir Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *el-Vücûh ve'n-nezâir* isimli tefsirinin şerhi durumunda olan bir eserdir. Tirmizî burada ayrıca Mukâtil'in bazı fikirlerini de eleştirmektedir.[96] Hüsnî Nasr Zeydân tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Kahire 1970).
17. *Cevâbu kitâb mine'r-Rey:*[97] Bu risale ilk olarak Abdülfettah Abdullah Bereke tarafından yayımlanmıştır (*Mecelletü Külliyyeti Usûli'd-dîn*, 1981-1, s. 293-296). Daha sonra, Bernd Radtke tarafından müellife ait diğer iki risale ile birlikte tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1992).
18. *el-Mesâilu'lletî seelehû ehlu's-Serahs anhâ* [98] *(Âdâbü'l-mürîdîn):* [99] Bu eser ilk olarak Abdülfettah Abdullah Bereke tarafından *Âdâbü'l-mürîdîn* adıyla

---

92 Brockelmann, *GAL Suppl.*, s. 1203; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 462; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 657.

93 Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 216; İskenderiye, Belediye, 3583/3 (80-125 vr.) H. 593.

94 Sezgin, *GAS*, c. I, s. 659.

95 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 466; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 658.

96 Eş-Şâzelî, Muhammed, "en-Nezâir fi'l-kur'âni'l-kerîm beyne Mukâtil b. Süleyman el-Belhî ve Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî", *el-Lisânül-Arabî*, c. XV, Rabat 1977, sayı: 1-2, ss. 116-121. Müellif burada ayrıca her iki isim ve eserleri arasındaki bazı benzerlikleri karşılaştırmalar yapmak suretiyle zikretmektedir; el-Ceyûşî, Muhammed İbrahim, "Menhecu'l-Hakîm et-Tirmizî fi't-tefsîr", *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1981, 53/5, s. 900.

97 Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 435; Sezgin, *GAS*, c. II, s. 466;

98 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 440; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 659.

99 Hucviri, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 388; Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 419. Tirmizî'nin yaşadığı dönemde müellif sûfîlerin üzerine eser kaleme aldıkları mühim meselelerden biri de "âdâbu'l-mürid" konusudur. Yahya b. Muâz er-Râzî (ö.258/872) *Kitâbü'l-müridîn* (*GAS*, c. I, s. 646), Cüneyd-i Bağdadî (ö.298/910) *Edebu'l-müftakîr ilallah* (*GAS*, I, s. 649), Ebû Ali er-Ruzbârî (ö.303/915) *Kitâbu edebi'l-fakr* (*GAS*, c. I, s. 663) adlı risalelerini aynı zaman diliminde kaleme almışlardır, bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Uludağ, "Âdâbu'l-mürîd", *DİA*, c. I, ss. 336-337.

neşredilmiştir (Kahire 1976). Daha sonra, Tirmizî'ye ait diğer iki risale ile birlikte "*Cevâbu mesâililletî seelehû ehlu Serahs anhâ*" adıyla, Bernd Radtke tarafından ikinci defa yayımlanmıştır (Beyrut 1992).[100]

19. *Kitâbu'l-fürûk ve menu't-terâdüf:*[101] Hakîm Tirmizî bu eserinde, eş anlamlı gibi görünen bazı kelimelerin aslında eş anlamlı olmadığını, aralarında az veya çok bir anlam farkı bulunduğunu ispatlamaya çalışır. *el-Fürûk* Muhammed İbrahim el-Ceyûşî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1998).
20. *İlelu'l-ubûdiyye:*[102] Bu eser henüz neşredilmemiştir.
21. *Keyfiyyetü's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn:* Ahmet Abdurrahim es-Sâyih tarafından neşredilmiştir (Kahire 1993).
22. *Mesâilu't-ta'bîr:*[103] A.J. Arberry bu eseri tahkikli olarak neşredip İngilizce'ye tercüme etmiştir (*Rivista Studi delgi Orientali*, 18/1940, s. 315-327.
23. *Beyânü'l-kesb:*[104] A. Abdullah Bereke tarafından neşredilmiştir (Kahire 1976).
24. *İlmu'l-evliyâ:*[105] Sami Nasr Lutf tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1988).
25. *Ma'rifetü'l-esrâr:*[106] M. İbrahim el-Ceyûşî bu eseri neşretmiştir (Kahire 1977).
26. *Kitâbu ilâ Ebî Osman en-Nisaburî:*[107] A. Abdullah Bereke tarafından neşredilmiştir (*Mecelletü Külliyeti Usûlddîn*, 1981-1, s. 297-301).
27. *Sebebu't-tekbîr fi's-salât*[108]
28. *Gavru'l-umûr*[109]
29. *Kitâbu'l-ulûm*[110]

---

100 Hakîm Tirmizî'nin yazdığı dönemde, yalnızca ikamet ettiği şehir ve buranın yakın çevresinde değil, bütün bir Horasan bölgesinde tanındığının kanıtı durumunda olan bu risale, bilhassa bu yönüyle dikkate değerdir.

101 Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 216; Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 428; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 655.

102 Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 654; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 433.

103 Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 666; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 441.

104 Sezgin, *GAS*, c. I, s. 655.

105 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 434; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 658.

106 Sezgin, *GAS*, c. I, s. 658.

107 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 455.

108 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 462; Sezgin, *GAS*, I, s. 658. Bursa, Haraççıoğlu, 806/2 (20b-26b).

109 Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 216; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 430; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 656.

110 Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 357; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 657; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 468.

30. *el-Fark beyne'l-âyât ve'l-kerâmât*[111]

1.2.2. Hakîm Tirmizî'nin Kaynaklarda Zikredildiği Halde Bugün Mevcut Olmayan Eserleri

1. *Târîhu'l-meşâyih*[112] (Tabakâtü'l-meşâyih)[113]
2. *Tefsîr*[114]
3. *Kitâbu'n-nehc*[115]
4. *Azâbu'l-kabr*[116]
5. *Edebu'l-âlim ve'l-müteallim*[117]
6. *Kitâbu'l-irâdât*[118]

1.2.3. Hakîm Tirmizî'ye Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler

Aşağıdaki eserlerin, en azından bugün elde mevcut olan şekilleriyle Tirmizî'ye ait olamayacakları, müellif ve eserleri üzerine çalışan bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir:

1. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*[119]

---

111 Brockelmann, *GAL*, c. II, s. 666; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 428; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 657.

112 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 46;Hucvirî'nin bu eserden söz ederken verdiği örnek Ebû Hanife'yle ilgilidir. Şöyle demektedir: "Rivayet olunur ki, İmâm-ı A'zâm Ebû Hanife –Muhammed b. Ali Tirmizî'nin sûfilerin tabakâtına dair telif ettiği *Tarih*'te yazıldığına göre- ilk zamanlarda yün elbise giyer, uzleti kasteder ve münzevî bir hayat yaşardı", s. 126. Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 467.

113 Katip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, s. 1104.

114 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 244. Hucvirî burada, Tirmizî'nin bir tefsir yazmaya başladığını ancak tamamlamaya ömrü vefa etmeden vefat ettiğini, bununla birlikte yazılmış olan miktarın ilim ehli arasında yayılmış olduğunu söylemektedir; Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 465.

115 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 141; Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 465. Kâtip Çelebi bu eseri *Keşfü'z-zünûn*'da "*Kitâbu'l-menhec*" şeklinde anmaktadır, bk. s. 1883. Bu eser ve *Kitâbu'l-menhiyyât* ile olan bağlantısı hakkında yukarıda ilgili bölümde yeterince bilgi verilmiştir.

116 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 141; Brockelmann, *GAL Suppl.*, c. I, s. 356; Osman Yahya, "Loeuvre", s. 422.

117 Osman Yahya, "Loeuvre", s. 419. Bu eser aslında Hakîm Tirmizî'nin müridi olan Ebû Bekir el-Verrâk'a ait olup nisbe ve sıfat benzerliğinden dolayı Tirmizî'ye atfedilmiş olsa gerektir. El-Verrâk'ın bu risalesi neşredilmiştir, Kahire 2001.

118 Tirmizî *el-Mesâilu'l-meknûne*'de bu eserinden bahsetmektedir, bk. s. 109.

2. *Kitâbu'l-hacc ve esrârih*[120]
3. *Mârifetü'l-esrâr*[121]
4. *Gavru'l-umûr*[122]

Yukarıda zikredilenlerin dışında Hakîm Tirmizî'ye ait belli meselelere hasredilmiş küçük hacimli daha pek çok risale vardır. Hakîm Tirmizî'nin henüz kendisi hayattayken eserlerinin yoğun bir şekilde okunduğu ve istinsah edilerek yaşadığı bölgenin dışında, müslümanların bulunduğu farklı coğrafyalara ulaştırıldığı bilinmektedir. Bu faaliyetin kendisinin vefatından sonra da devam ettiği kesindir.

Burada zikredilmesi gereken hususlardan biri de Hakîm Tirmizî'nin eserlerinin muhteva niteliğidir. O, yüzyıllarca önce, birçok farklı kaynaktan devşirdiği fikirleri kendi düşünce sistemi içine, pek çok meselede öncüsü olduğu kabul edilen İbn Arabî kadar olmasa da,[123] oldukça iyi bir şekilde yerleştirmeyi başarmıştır. Yazdıklarından ve yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla o geniş bir hayal dünyasına sahiptir. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki Tirmizî yalnızca hayal âleminde yaşan biri de değildir. Edindiği bilgileri, güçlü olduğu anlaşılan bu yetisi sayesinde kendine özgü bir yorum süzgecinden de geçirerek kurmuş olduğu sisteme dâhil etmiştir. Kaba bir şekilde oradan buradan toplayıp bir araya getirdiği malumatı bu haliyle okuyucuya götürmemiş, bilakis bunları mâhir bir edayla kurgulayarak muhatabına sunmayı başarmıştır.

2. HATMU'L-EVLİYÂ

2.1. *Hatmu'l-evliyâ*'nın Kaynakları

Oluşum dönemi mutasavvıfları arasında önemli bir yere sahip olan Hakîm Tirmizî'nin tasavvufî görüşlerinin şekillenmesinde birbirinden faklı pek çok kaynağın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun temel kaynakları Kur'ân ve Sünnet'tir. Her ne kadar görüşlerini dayandırdığı ayet ve hadisleri

---

119 Bernd Radtke ve John O'Kane *Beyânü'l-fark*'ın, en azından şu andaki mevcut şekliyle Tirmizî'ye ait olamayacağını ifade etmektedirler, bk. *The Concept of Sainthood,* s. 5; "The Concept of Wilaya in Early Sufism", *Classical Persian Sufism,* London 1993, s. 486.

120 Radtke, "The Concept of Wilaya in Early Sufism", s. 486; Radtke, O'Kane, *age*, s. 5.

121 Radtke, agm, s. 486; Radtke, O'Kane, *age*, s. 5.

122 Radtke, agm s. 486; Radtke, O'Kane, *age*, s. 5.

123 Bk. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 98.

kendine özgü bir anlayışla yorumlasa da o hemen her kanaatini bir ayeti referans alarak ortaya koymaktadır. Bunun yanında hadisçi kimliğinin sağladığı imkânla yerine göre konuyla alakalı bildiği bütün hadisleri de kullanmaktadır.

Eserlerinde tesiri altında kaldığı kitaplardan veya bunların müelliflerinden pek bahsetmeyen Tirmizî'nin fikir kaynaklarını tam ve doğru olarak tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Bu durumun istisnalarından biri Ahmed b. Âsım el-Antâkî'dir (ö.239/853). Ahmed b. Ebu'l-Havarî (ö.230/845) ve Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö.215/830) müridi olan Antakî'nin melâmet konusunda Hamdun Kassar'dan (ö.271/885) evvel ilk söz söyleyen kişi olduğu kabul edilmektedir.[124] Tirmizî arayış içinde olduğu dönemde Antakî'nin tasavvufa dair bir eserini okuduğunu ve bunun tesirinde kaldığını söylemekteyse de[125] ne bu eserin adını telaffuz etmekte ve ne de daha ziyade hangi konuları ihtiva ettiği hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla *Hatmu'l-evliyâ*'nın oluşumunda Antakî'nin fikirlerinin yönlendirici olduğunu söylemek mümkünse de kesin ifadeler kullanmak güçtür.

Hakîm Tirmizî *Hatmu'l-evliyâ*'da muasırı olan sûfilerden yalnızca Yahya b. Muâz er-Râzî'yi (ö.255/869) ismen zikretmekte ve onun velâyete dair görüşlerinden bahsetmektedir. Herhangi bir eseri günümüze ulaşmayan Razî'nin tasavvufî görüşlerinin bir bölümünü çok daha sonraları kaleme alınan tabakât kitaplarından kısmen öğrenmek mümkün olmaktadır. Buna rağmen mevcut bilgilerle Tirmizî'nin görüşleri karşılaştırıldığında aradaki benzerlikler gözden kaçmamaktadır.[126] Bu benzerlikler ve Tirmizî'nin ifadeleri Yahyâ b. Muâz'ın bazı kanaatlerinin *Hatmu'l-evliyâ*'nın kaleme alınıp şekillenmesinde müessir olduğunu akla getirmektedir.

2.2. *Hatmu'l-evliyâ*'nın Yazılış Sebebi

Hakîm Tirmizî, yaşadığı dönemde farklı kesimlerce yoğun şekilde tartışılmakta olan ve belli gruplar tarafından değişik mecralara çekilmek istenen velâyet meselesini bütün yönleriyle ele alıp, görüşlerini ortaya koymak için *Hatmu'l-evliyâ*'yı yazmıştır. Bununla alakalı olarak kendi ifadeleri şöyledir:

> "İnsanlardan bir kısmının meşgul olduğu; velâyetin durumu, evliyânın ve bulunduk-

---

124 Bk. Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Âsım el-Antakî", *DİA*, c. II, s. 44.

125 Büdüvvü şe'n, s. 15.

126 Yahyâ b. Muâz'ın tasavvufî görüşleri hakkında ilk dönem kaynakları içinde en fazla bilgi Ebû Nuaym Isfahanî tarafından verilmektedir, bk. *Hilyetü'l-evliyâ*, c. X, ss. 51-70.

> ları menzillerin şemâili, onların kabulünden ne lazım geldiği ve velînin, kendisinin velî olup olmadığını bilip bilmediği gibi meseleleri soruyorsun. Ayrıca insanlardan bazılarının şöyle söylediklerini belirtiyorsun: "Velî, velî olduğunu bilmez ve her kim velî olduğunu düşünürse o bundan uzaktır."[127]

Eserde bahis konusu edilen hususlar, Tirmizî'ye sorulan sorular ve onun verdiği cevaplar velâyet konusunun o dönemde hem mutasavvıflar ve hem de Şiî gruplarca tartışılmakta olduğunu göstermektedir. Ayrıca velayet meselesiyle bağlantılı olan nübüvvet de söz konusu asırda felsefe ile meşgul olan Müslüman mütefekkirlerin ilgilendikleri konular arasındaydı. Örneğin ünlü filozof Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'nin nübüvvete dair ortaya koyduğu görüşleri reddetmek maksadıyla Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö.322/933) kaleme aldığı *A'lâmu'n-nübüvve*[128] adlı eser bu bağlamda değerlendirilebilir.[129]

Tirmizî ile aynı çağda yaşayıp velâyet ve bununla bağlantılı hususlar üzerine eğilen mutasavvıflar arasında Ebû Said el-Harrâz (ö.277/890), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), Hallac (ö.309/922), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/910) gibi isimler bulunmaktadır.[130] Özellikle Ebû Said el-Harraz'ın kaleme aldığı *el-Keşf ve'l-beyân* adlı risale, hacim olarak daha küçük ve nitelik yönünden kısmen farklı da olsa, Tirmizî'nin bu eseriyle benzerlik arz etmektedir. Yine Hakîm Tirmizî'nin çağdaşı olan İbn Ebü'd-Dünya (ö.281/894) da aynı dönemlerde velâyet konusunu ele alan *Kitâbu'l-evliyâ* adında bir eser telif etmiştir. Müellife nisbet edilen *Kerâmâtü'l-evliyâ* isimli kitapla aynı olduğu kabul edilen bu eser neşredilmiştir (Kahire 1935, Beyrut 1993). İbn Ebü'd-Dünya'nın nefs hakkında kaleme aldığı *Muhâsebetü'n-nefs* isimli kitabı da, onun Hakîm Tirmizî ile benzer meseleler üzerine eğildiklerinin bir başka delili durumundadır.[131] Burada verilen kısa malumattan da anlaşılacağı üzere Tirmizî farklı disiplinlere mensup âlimler tarafından ele alınan ve tartışılmakta olan bir mesele hakkında kendi kanaatlerini ortaya koymak maksadıyla *Hatmu'l-evliyâ*'yı telif etmiştir.

127 *Hatmu'l-evliyâ*, ss. 115-117.

128 Bk. *A'lâmu'n-nübüvve,* tahk.: Salâh es-Sâvî, Gulam Rıza A'vânî, Tahran 1977.

129 Eserin tanıtımı hakkında bk. Yusuf Şevki Yavuz, "A'lâmu'n-nübüvve", *DİA*, c. II, ss. 337-338.

130 Schimmel, *Mystical Dimensions* of Islam, 55-56; Radtke, O'Kane, *The Concept of Sainthood*, s. 6.

131 Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Hatipoğlu, "İbn Ebü'd-Dünya", *DİA*, c. XIX, s. 458; bk. Radtke, Bernd, "The Concept of Wilaya in Early Sufism", s. 483.

2.3. *Hatmu'l-Evliyâ'*nın Telif Tarihi

*Hatmu'l-evliyâ'*nın mukaddimesinde yer alan bir ifadeden hareketle[132] Hakîm Tirmizî'nin bu kitabı 270/883 senesinde yazmış olabileceği iddia edilmiştir.[133] Hakîm Tirmizî üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Bernd Radtke'ye göre yazılış şekli ve muhtevası, III./IX. yüzyılın 70-80'li yılları arasında telif edilmiş olduğuna delalet etmektedir.[134] Eserin aldığı tepkiler ve müellifinin sürülmesine neden olması Tirmizî'nin bir daha bu meseleler hakkında teferruatlı yazılar yazmasını engellemiş olmalıdır. Zira o her ne kadar "hatmu'l-velâye" konusuyla tanınagelmiş olsa da başka birçok kitabında buradaki kadar ayrıntıya girmemeye özen göstermiş gibi gözükmektedir. Buradan hareketle onun eserlerinin çoğunu bu kitaptan sonra yazdığı söylenebilir.

2.4. Eserin Metodu ve Üslubu

Hatmu'l-evliyâ, klasik telif metodlarından olan soru-cevap yöntemiyle kaleme alınmıştır. Burada yer alan sorular gerçekten zaman zaman kendisine sorulmuş olabileceği gibi, usul gereği konunun akışına göre Tirmizî tarafından da üretilmiş olabilirler. Özellikle yer yer sertleşen üslubu Tirmizî'nin kelamcı yönünün etkisini hissettirmektedir.

Eserin bütününden anlaşıldığı kadarıyla Tirmizî yaşadığı muhitte hâkim olan tasavvuf anlayışından hoşnut değildir. Rahatsızlık duyduğu hususların başında belli çıkarlar için tasavvufu istismar eden insanlar gelmektedir. Ayrıca bir şekilde bu hayatın içinde dalıp aslında hiçbir mesafe kat etmedikleri halde erdiklerini zanneden ve özellikle velâyet ve bununla bağlantılı meseleler üzerinde rasgele konuşanlar da onun eleştirilerinin muhatapları arasındadır. Âdeti olduğu üzere isim vermeden, çeşitli Şiî gruplar ile başta Melâmetiyye hareketi olmak üzere döneminin meşhur tasavvuf akımlarını hedef alan eleştirilerinde yer yer "bu ümmetin Mecûsîleri" gibi ağır ifadeler kullanmaktadır. O, belli meselelerde kendisinden farklı düşünenleri ahmaklıkla suçlayabilmekte ve fikrini açıkça dile getirmekten sakınmamaktadır.

Tirmizî kendinden ve fikirlerinden oldukça emindir. İfadelerinin satır aralarından çıkarılabilecek neticelerden biri de kendisini aşılması gereken bütün

132 Bk. *Hatmu'l-evliyâ*, s. 30.

133 El-Ceyûşî, "Mukaddime", *el-Mesâilu'l-meknûne*, s. 8.

134 Radtke, "Mukaddime", *Selâsu Musannefât*, s. 3.

makamları aşmış biri olarak görüyor olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak o, kendinden önce yaşamış olan sûfilerin sözlerini nâdiren zikreder. Kendi döneminde yaşayanlardan ise hemen hiç bahsetmez. Bu tavrının istisnalarından biri döneminin ünlü teorisyenleri arasında kabul edilen Yahyâ b. Muâz'dır. Ancak Yahyâ gibi bir sûfi bile onun nazarında yalnızca belli bir makama nail olmuş, bunun ötesine geçememiş biridir.

2.5. *Hatmu'l-evliyâ*'nın Yazma ve Matbu Nüshaları ile Tercümeleri

Hatmu'l-evliyâ'nın yazma nüshalarının bulunduğu kütüphaneler şunlardır:

1. Süleymaniye, Fatih, 5322 (153b-168b), 947 H.'de istinsah edilmiştir.
2. Beyazıt, Veliyyuddîn, 770 (90a-127b).
3. British Museum, Orients, 8348 (95b-124a)

Hatmu'l-evliyâ ilk olarak Osman Yahya tarafından, Tirmizî'nin otobiyografisi olan "*Büdüvvü şe'n*" ve son kısmında konuyla alakalı değişik müelliflere ait metinlerle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1965). *Hatmu'l-evliyâ*'yı İngilizce'ye tercüme etmiş olan Bernd Radtke, yazma nüshaların tamamının görülmemiş olması ve yer yer yanlış okumaların mevcudiyeti gibi nedenlerden ötürü Osman Yahya neşrinin sağlıklı olmadığını söylemektedir.[135]

Eser, Bernd Radtke tarafından *Kitâbu sîreti'l-evliyâ* adıyla, müellife ait olan diğer iki risaleyle birlikte ayrıca tahkikli olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1992).[136]

Hatmu'l-evliyâ, ayrıca 1999 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

Hatmu'l-evliyâ, Bernd Radtke ve John O'Kane tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş ve yine Tirmizî'ye ait olan *Büdüvvü şe'n* isimli risalenin tercümesi ile birlikte neşredilmiştir (*The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi,* Richmond Surrey 1996, s. 38-98).

Eser daha önce Türkçe'ye tercüme edilmeye çalışılmışsa da[137] mütercimi belli olmayan, fahiş tercüme hataları ve bilinçli yapıldığı anlaşılan tahriflerle dolu olan bu çalışmanın sıhhatli bir çeviri olmadığını vurgulamak gerekir.

---

135 Radtke, "The Concept of Wilaya in Early Sufism", s. 485.

136 Diğer iki risale, Cevâbu mesâililleti seelehû ehli's-Serahs anhâ ve Cevâbu Kitâb mine'r-Rey isimli eserlerdir.

137 *Kalblerin Anahtarı Hatmu'l-evliyâ Kitabı*, çev.: Ömer Öngüt , İstanbul 2002. *Hatmu'l-evliyâ*'nın mütercimi olarak tercümenin kapağında Ömer Öngüt adı yer alıyorsa da takdim yazısının altında "Eseri neşre hazırlayanlar" ifadesi yer almaktadır.

2.6. Şerhleri ve İlgili Diğer Çalışmalar

Hakîm Tirmizî'nin yaşadığı dönemde eserlerinin tanınmaya başlandığı ve bunların bir kısmına şerhler yapıldığına dair rivayetler mevcutsa da[138] bunlardan hiçbiri zamana direnememiştir. Şayet bu bilgi doğruysa kendi döneminde şerh edilen eserlerinin başında *Hatmu'l-evliyâ'*nın bulunduğu söylenebilir. Zira burada yer alan bazı kapalı ifadeler şerhi gerekli kılan hususlardandır. Bununla birlikte *Hatmu'l-evliyâ'*nın, Tirmizî'nin vefatından bugüne kadar geçen zaman içerisinde diğer önemli tasavvuf klasikleri gibi çokça şerh edilmiş bir eser olmadığı ifade edilmelidir. Burada yer alan bazı görüşlerin genelde tasavvuf çevrelerinde kabul görmemiş olması bu duruma sebep olarak gösterilebilir.

Bilindiği kadarıyla *Hatmu'l-evliyâ* ilk olarak İbn Arabî tarafından kısmen şerh edilmiştir. *el-Cevâbu'l-müstakîm amma seelehu et-Tirmizî el-Hakîm* adını taşıyan[139] bu şerh Tirmizî'nin eser içerisinde cevapsız bıraktığı sorulara İbn Arabî'nin vermiş olduğu cevapları içermektedir.

Son dönemde yapılan iki akademik çalışmada *Hatmu'l-evliyâ'*da geçen bazı hadisler sıhhat dereceleri ve içerikleri açısından bahis konusu edilmişlerdir. Bunlar, Ahmet Yıldırım'ın *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadisteki Dayanakları* (Ankara 2000) ile Muhittin Uysal'ın *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Konya 2001) adlı çalışmalarıdır.

2.7. Hatmu'l-evliyâ'nın Muhtevası

Tirmizî bu eserinde birbirinden farklı pek çok konuya değinmekle birlikte esasen risalet ve nübüvvet kavramlarından hareket etmek suretiyle özel anlamdaki velinin bu sıfatı hak edene değin geçirdiği aşamaların tavsif ve tahlilini yapmaktadır. Onun burada, velînin manevi ilerleyişinin psikolojik süreçleri hakkında yaptığı yorumlar bilhassa önemlidir.

Küçük hacimli bir eser olan *Hatmu'l-evliyâ'*da Tirmizî birbiriyle bağlantılı olarak şu meseleleri ele almaktadır:

1. Velî kavramı ve tahlili,
2. Evliyânın zâhirî ve bâtınî özellikleri,
3. Nübüvvet ve velâyet arasındaki fark,

---

138 Bk. Osman Yahya, "Loeuvre", s. 411.

139 Beyazıt, 3750, vr. 240a-253a (H. IX. yy). Ayrıca bk. *Fütûhât*, c. II, ss. 39-139.

4. Çeşitli velâyet mertebeleri ve özellikleri,
5. Hatmu'l-evliyâ,
6. İlim, marifet ve hikmet,
7. Vahiy, ilham ve hadisin mahiyeti ile bunlar arasındaki fark,
8. Kalp ve kalbin değişik boyutları,
9. Nefs ve terbiyesi,
10. Kalp ve nefs ilişkisi,
11. Zikir ve önemi,

Öncelikle velî kavramını ele alarak eserine giriş yapan Tirmizî veliyi ikiye ayırmaktadır: Veliyyu hakkillah, veliyyullah. Bunlardan birincisi ile ilgili yaptığı izahattan veliyyu hakkillah ifadesiyle genel olarak bütün müminleri ya da bu yola girmiş olduğu halde herhangi bir nedenle vuslata erememiş olan kimseleri kastettiği anlaşılmaktadır. Veliyullah ise kurbet makamına nail olan kişidir.

Müellif konuya genel bir giriş yaptıktan sonra aynı zamanda eserin özeti niteliğinde olan yüz elli civarında[140] soru sorar ve bunları cevapsız bırakır. Diğer taraftan *Hatmu'l-evliyâ'*nın tamamına yakını söz konusu soruların cevabını kendi içinde barındırmaktadır.

Velâyetin kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu konusunun ilk dönemden itibaren tartışıldığı bilinmektedir. Eserinde bu konuya da yer veren Tirmizî şunları söylemektedir:

> "Tevbe etmek suretiyle hidâyete erdirilene gelince; o Allah Teâlâ'ya yönelip, O'na vâsıl oluncaya değin samimiyetle gayret etmeyi arzulamaktadır. O elinden gelen bütün çabayı göstermiş, inabesinden dolayı da Allah ona Kendisine giden yolu göstermiştir. Bununla birlikte bu kul göstermiş olduğu gayreti sürekli göz önünde tuttuğundan bu onunla Rabbi arasında bir perde olur. Her ne kadar bunların ihsan olduğunu zihninden geçirip, diliyle söylese ve kendi cehdini inkâra kalkışsa da onlar gözünün önünde durmaya devam eder ve bu bilgi nefsinden uzaklaşmaz. Meczûb (Allah'ın Kendisine doğru çektiği kişi) için böyle bir durum söz konusu değildir. Enbiyânın (Allah tarafından) seçilmesinde olduğu gibi, o Allah'a doğru ilerler, Allah da onu Kendisine ulaştırır. Ona hiçbir şekilde rehberlik edilmiş değildir. O hadîs sahibidir, müjdelenmiştir ve Allah'ın işlerini üstlenmiştir. Onun hakkında bu sözlerden başka söylenebilecek hiçbir yüce söz yoktur."[141]

---

140 Soruların sayısı nüsha farklılıklarından ve cümlelerin nerede bölünmesi gerektiği ile ilgili değişik yorumlardan dolayı tam olarak verilememektedir.

141 Hatmu'l-evliyâ, s. 407.

Tirmizî velilerin sahip oldukları zâhirî ve bâtınî özelliklerden de bahsetmekte ve zâhirde onların tanınmasını kolaylaştıran alametleri hakkında şöyle demektedir:

> "Birincisi, Rasûlüllah'a(s) sorulan bir soru üzerine verdiği rivayet edilen cevaptaki özelliktir. Kendilerine: Allah'ın velîleri kimlerdir? diye sorulduğunda, şöyle demişlerdir: Görüldüklerinde Allah'ı hatırlatan kimselerdir." Mûsa'nın (a.s.) şöyle dediği nakledilmektedir: "Yâ Rabbi! Senin velîlerin kimlerdir? Ona şu şekilde cevap verilmiştir: Onlar öyle kimselerdir ki, Ben anıldığımda onlar hatırlanır, onlar anıldığında Ben hatırlanırım." İkincisi, onlarda hakkın gücü vardır. Bu güç sebebiyle hiç kimse onlara mukavemet edemez. Üçüncü olarak, onlar firâset sahibidirler. Dördüncü özellikleri, ilhama mahzar olmalarıdır. Beşincisi, onlara ezâ edenin çıldırıp kötü bir sonla karşılaşmasıdır. Altıncısı, onlara haset etmeyi alışkanlık haline getirenler hariç, diller onları övme hususunda birleşirler. Yedinci alâmetleri, dualarının makbul olması ve çok kısa sürede bir yerden başka bir yere gitme (tayy-ı mekân), su üstünde yürüme, Hızır'la (a.s.) sohbet etme gibi değişik şekillerde keramet gösterebilmeleridir. Hızır, kendisiyle görüşmeyi arzulayan birilerini bulmak için dağları, ovaları, denizleriyle bütün yeryüzünü dolaşır."[142]

Velilerin ve bulundukları makamların birbirine üstünlükleri hususunda onun esas aldığı ölçü nebîlerdir. Ona göre, nasıl ki enbiyânın bir kısmı belli özelliklerinden dolayı diğerlerinden üstün iseler velîlerden bazıları da sâir evliyânın önünde bulunmaktadırlar.[143] Onun bu görüşüne dayanak olarak sunduğu delillerden biri Hz. Muhammed'le ilgilidir. Allah'ın Hz. Muhammed'e âlemde hiç kimseye vermediği hususiyetler bahşettiğini söyleyen Tirmizî bunlardan bazılarını herkesin bilebileceğini ama geri kalanının yalnızca Allah'ın seçkin kıldığı kişilere açıldığını iddia etmektedir. Allah başka pek çok şeyin yanı sıra Hz. Muhammed'e hâtemu'nübüvveti de vermiştir. Bu enbiyâ içerisinde yalnızca ona ihsan edilmiştir.

Burada Hakîm Tirmizî'nin hâtem ve hatm kelimelerini mühür anlamında kullandığını özellikle vurgulamak gerekir. Ona göre Allah nübüvvetin bütün cüzlerini bir araya toplamış, tamamlamış ve kendi mühürüyle de mühürlemiştir. Bu nokta önemlidir, zira bu mühür sayesinde şeytan ve nefs nübüvvet alanına sızmak için yol bulamazlar. Hz. Peygamber dışındaki enbiyânın böyle bir özelliği bulunmadığından, onlar nefslerinin kalplerine etki etmesinden emin olamazlar.[144] Hz. Muhammed'in bu özelliğinden hareket eden Tirmizî

142 Hatmu'l-evliyâ, s. 361.

143 Hatmu'l-evliyâ, s. 337.

144 Hatmu'l-evliyâ, s. 340.

hâtemu'l-evliyâ ile ilgili görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

> "Aziz ve Celil olan Allah nebîsinin(s) ruhunu kabzettiğinde, onun ümmetinden kırk sıddık ortaya çıkar. Yeryüzü onlarla ayakta durur ve onlar onun ev halkıdır (âl-i beyt). Onlardan biri öldüğünde yerini bir başkası alır. Onların sayıları tükenip dünyanın sonu geldiğinde Allah bir velî gönderir. Allah onu seçmiş, ayırmış, kendisine yaklaştırmış, yakınlaştırmış, evliyâya verdiğini ona da vermiş ve ona özel olarak "Hâtemu'l-velâye"yi ihsan etmiştir. Böylece o, diğer velilere Allah'ın kıyamet günündeki delili olur. Muhammed'de(s) sıdku'n-nübüvvet bulunduğu gibi onda da bu mühür sebebiyle sıdku'l-velâyet bulunur. Ne Şeytan ona yaklaşabilir ve ne de nefs bu velâyetten kendi payına düşeni alabilir."[145]

Tirmizî'nin buradaki ifadelerinden hatmu'l-velâye sahibi olan velîye atfettiği özelliklerin Hz. Peygamber'in özellikleri ile benzerlik arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Bilhassa son cümledeki yaklaşımı onun değişik çevrelerden gelen eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur. Ancak o bu yorumunu yol açabileceği tehlikeleri önceden tahmin ederek velâyetle nübüvvet arasındaki farka dikkat çekmiş ve bu doğrultuda açıklamalar yapmıştır:

> "Nübüvvet ve velâyet arasındaki fark şudur: Nübüvvet, bir ruh eşliğinde vahiy olarak Allah'tan gelen kelamdır. Vahiy tamamlanınca o ruhla mühürlenir. Vahyin kabulü onunla olur. Bu şekilde tasdik edilmesi gerekir. Kim onu inkâr ederse kâfir olur. Çünkü o Allah Teâlâ'nın Kelâm'ını reddetmiştir. Velâyet ise, Allah'ın başka bir yolla kendisine hadîs ulaştırmayı üstlendiği kişi için söz konusu olur. Böylece o hadîse nail olur. Bu hadîs Aziz ve Celil olan Allah'tan, sekîne eşliğinde hak lisanı üzere ayrılır. Muhaddesin kalbinde bulunan sekîne o hadîsi karşılar, muhaddes de bunu kabul eder ve onunla sükun bulur."[146]

Bu mesele bağlamında İbn Abbas'dan gelen bir rivayete dayanarak muhaddes dediği velîlerin de tıpkı nebîler gibi görevlendirilmiş olduklarını söyleyen Tirmizî şöyle devam etmektedir:

> "Bununla onların insanlara gönderilmiş elçiler olduklarını kastetmiyorum. Demek istediğim onların Aziz ve Celil olan Allah tarafından yalnızca elçi olarak gönderildikleridir. Allah'ın, işini üstlenip, seçip, Kendisi'ne ayırdığı her kişi dünyada elçidir ve gönderilmiştir. İsrailoğulları arasındaki kullarına bir ceza olmak üzere hazırladığı düşmanlarından bazılarını, Allah'ın nasıl zikrettiğini görmüyor musun? Şöyle buyuruyor: "Üzerinize pek güçlü olan kullarımızı salacağız".[147] Burada O, ceza ve kötülük için göndermiştir. Şu ayette zikredilenler ise hayır ve yardım için gönderilmişlerdir: "Sen-

145 Hatmu'l-evliyâ, s. 344.
146 Hatmu'l-evliyâ, s. 346.
147 İsrâ, 17/5.

den önce hiçbir rasûl ve nebî göndermemişizdir ki…" Bu şu demektir: Biz hiçbir nebî göndermedik. Bir kavme nebî gönderilmiş midir? Şayet böyle ise o rasûldür. O halde nebî ile rasûl arasında ne fark vardır? Rasûl, (Allah'tan) haber veren, belli bir kavme gönderilip onları uyaran ve elçilik görevini yerine getiren kişidir. Nebî ise haber verir ama belli bir kavme gönderilmemiştir. Ancak kendisine sorulduğunda cevap verir. İnsanları Allah'a çağırır, onlara nasihat eder ve rasûlün şerîati doğrultusunda yürümeleri gereken yolu açıklar.

Rasûle gelince, o Allah'tan getirmiş olduğu bir şerîate sahiptir ve insanları buna uymaya davet eder. Nebî ise elçi olarak gönderilmiş değildir. O kendisinden önceki rasûlün şerîatine tabi olur, halkı o rasûlün getirmiş olduğu şerîate uymaya davet eder ve onlara rehberlikte bulunur. Aynı şekilde muhaddes de söz konusu şerîat kanalıyla Aziz ve Celil olan Allah'a çağırır ve rehberlik eder. Hak lisanıyla Allah'tan ona gelen müjde, destek ve nasihattir. Kendisine gelenler, şerîatten hiçbir şeyi neshetmez, bilakis ona tamamen uygunluk arz eder. İşte buna karşı çıkan vesvesecinin ta kendisidir. İbn Abbas(ra), tilavetinde bu rasûl, nebî ve muhaddesi bir arada okumuştur. Çünkü onlar Allah katından gönderilmişlerdir. Allah onların her birinden ayrı ayrı söz almıştır (mîsak). Rasûlün mîsakı risâletiyle, nebînin mîsakı nübüvvetiyle, muhaddesin mîsakı velâyeti ile ilgilidir. Onların hepsi Allah'a davet ederler. Bununla birlikte rasûlün risâleti şerîatle yerine getirmesi gerekir. Nebînin Allah'tan haber vermesi gerekir ki bunu inkar eden kafir olur. Muhaddese gelince, onun hadîsi rasûlün şerîati dahilinde onun için bir destek ve ilave bir delildir. Şayet bunu Allah'ın kulları için kullanırsa bu onun Allah'a yakınlaşması için bir rahmet ve vesile olur. Onu inkâr eden onun bereket ve nûrundan mahrum kalmış olur. Zira o Allah'a çağırıp rehberlik eden olgun bir kişidir."[148]

Kendi dönemindeki farklı velâyet anlayışlarına yönelik eleştiriler getiren Tirmizî burada şahıs, ekol ve mezhep ismi vermekten kaçınır. Ancak kullandığı ifadelerden hareketle bunların kimler olduğu kısmen de olsa tahmin edilebilmektedir. Mesela kendisine sorulan bir soruda geçen "velî halka nazaran kendisinin kötü olduğunu düşünür ve nefsini aşağılar" ifadesinden, tenkidlerinin bir kısmının dönemin ünlü akımı Melâmetiyye'ye yönelik olduğu söylenebilir. Ona göre bu tarz bir düşünceyi benimseyenler nefsle o derece meşgul olmuşlardır ki onu aşıp daha ötelere, yüce makamlara varamamışlardır.

Döneminin fıkhî ve kelâmî meselelerine dair kendine özgü fikirler ortaya koymuş olan Tirmizî'nin bilhassa Şia'ya karşı muhalefeti dikkate değerdir. On-

148 Hatmu'l-evliyâ, s. 352.

ların belli konulardaki görüşlerini eleştirmek maksadıyla onun *er-Red ale'r-Râfıza* adıyla bir de risale yazdığı bilinmektedir. O, diğer eserlerinde olduğu gibi *Hatmu'l-evliyâ'*da da zaman zaman isim vermeksizin Şia'ya göndermeler yapmaktadır. Şia mensuplarının Hz. Ebû Bekir ve Ömer'le ilgili ağır ifadeler kullanıp Hz. Ali ve evlâdını yüceltmelerine karşılık Tirmizî önce kendine özgü yeni bir Ehl-i Beyt tanımı yapıp arkasından şunları söylemektedir:

> "Yakîn ve kalplerin Allah'a ulaşması hususundaki üstünlüğe gelince; Ebû Bekir ve Ömer'den sonra gelen herhangi bir insanın onlara yetişmesi düşünülemez. Rasûlüllah'ın(s) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Semâda parlak bir yıldızın görülmesi gibi cennet ehli de daha üst makamlarda bulunanları göreceklerdir. Ebû Bekir ve Ömer onlardandır (üst makamlarda bulunanlardandır)." Bu şekilde Rasûl onları üst makamlarda bulunanlar arasında saymıştır."[149]

Hatmu'l-evliyâ içinde yer alan ve yazıldığı günden bugüne çeşitli çevrelerce tartışılan hususlar bir kenara bırakılarak Tirmizî'nin bu eserinde genel olarak vermeye çalıştığı mesaj üzerine yoğunlaşmak gerekir. Buna göre, öncelikle insanın yaratılış gayesinin kulluk olduğu noktasına vurgu yapan müellif bunun iman ile başlayıp kurb (ya da kendi tabiriyle kurbet) makamına varıncaya kadar değişik kademelerle devam ettiğini söylemektedir. Bütün inananların nihaî makama ulaşması doğal olarak mümkün değildir. Ancak hedefe varmış olanlar bunu kendi gayretleri ile değil Allah'ın lütfu sayesinde gerçekleştirmişlerdir. Hakikat böyle olmakla birlikte bu tek taraflı bir süreç de değildir. Dolayısıyla Tirmizî'ye göre kul kendisine düşeni yapmalı, hazırlıklı olmalı ki Allah'ın ihsanına nail olmayı umabilsin.

2.8. *Hatmu'l-evliyâ*'nın Tesirleri

Kaleme alındığı tarihten itibaren hem mutasavvıflar hem de tasavvuf dışı çevrelere mensup âlimlerden gelen tenkidlere muhatap olan *Hatmu'l-evliyâ'*nın İbn Arabî'ye kadar yaklaşık üç asırlık zaman diliminde yeterli ilgiyi gördüğü söylenemez. Bununla birlikte Sülemî (ö.412/1021), Hucvirî (ö.465/1072) ve Abdülkâdir Geylânî (ö.562/1167) gibi mutasavvıfların *Hatmu'l-evliyâ'*dan değişik vesilelerle istifade ettikleri bilinmektedir. Sülemî gerek tefsirinde ve gerekse risâlelerinde *Hatmu'l-evliyâ'*dan alıntılar yapmıştır.[150] Hucvirî eserinin hal

149 Hatmu'l-evliyâ, s. 439.

150 *Hakâiku't-tefsîr'*deki nakiller için bk. *Selâsu musannefât li'l-Hakîm et-Tirmizî,* tahk.: Bernd Radtke, Beyrut 1992, ss. 41-43. Risalelerindeki bazı atıflar için bk. *Sülemî'nin Risâleleri,* haz.:

tercemeleri kısmında Tirmizî hakkında biyografik malumat aktardıktan sonra tasavvufî fırkalar ile ilgili bilgi verdiği bölümde Hakîmiyye başlığı altında Tirmizî'nin bilhassa velâyet ve kerâmete dair görüşlerini *Hatmu'l-evliyâ*'ya dayanarak ayrıntılı şekilde aktarmış, bu konu etrafında kendi zamanına kadar ortaya konulan farklı yorumlara yer vermiştir.[151] Abdülkadir Geylânî ise *el-Gunye*'de velayete nail olana kadar kat edilmesi gereken aşamalar, velinin özellikleri ve velayetle nübüvvet arasındaki farkla ilgili olarak verdiği bilgileri tabir caizse virgülüne dahi dokunmadan *Hatmu'l-evliyâ*'dan nakletmiştir.[152]

Hakîm Tirmizî'nin ve eserinin ilim ve tasavvuf dünyası tarafından tanınması asıl İbn Arabî ile birlikte olmuştur. Trimingham'a göre o, İbn Arabî kendisini söz konusu dünyaya yeniden kazandırıncaya değin unutulup gitmişti.[153] Hemen her konudaki görüşlerinde Tirmizî'nin tesiri sezilebilen Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö.638/1240), çağlar ötesindeki manevî hocası diye nitelendirilebilecek olan bu üstadının kitaplarını ilk defa 597/1201 yılında hacca gitmek üzere Tunus'tan yola çıkıp, Kudüs'ten sonra uğradığı Halîl kasabasındaki İbrahim Camii imamı Zâhir el-Isfahanî'den okuduğu bilinmektedir.[154] İbn Arabî'nin bu okumalarının ardından gittiği Mekke'de büyük eseri *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi yazmaya başladığı[155] düşünülürse, Hakîm Tirmizî'nin fikirlerinin bu kitabın ortaya çıkmasındaki payı daha iyi takdir edilebilir. İbn Arabî, Tirmizî'nin *Hatmu'l-evliyâ*'da velâyete dair sorduğu ve cevapsız bıraktığı soruları cevaplandırmak için *el-Cevâbu'l-müstakîm ammâ seelehû el-Hakîm* adlı bir risale kaleme almıştır. Ayrıca *Fütuhât*'ın ilgili bölümlerinde hem söz konusu sorulara yeni cevaplar vermiş ve hem de velâyet ve hatm-ı velâyet konusunu tekrardan ele almıştır.[156]

İbn Arabî'nin önde gelen muarızlarından olan ve tasavvufî düşüncenin vahdet-i vücûd eksenli yorumuna muhalefeti ile tanınan İbn Teymiyye (ö.728/1328) özellikle velâyet ve hatm-ı velâyet bağlamında Hakîm Tirmizî'ye ve görüşlerine eserlerinde yer vermiştir. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden ve

---

Süleyman Ateş, Ankara 1981, ss. 19, 118.

151 Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss. 325-363.

152 Bk. Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li tâlibi tarîki'l-Hakk*, Beyrut, ts., c. II, ss. 140-142.

153 Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1973, s. 4.

154 Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1966, s. 140; Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, *DİA*, c. XX, s. 494.

155 Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages*, Massachusets 1969, s. 95; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s. 35.

156 Bk. *Fütuhât*, c. II, s. 40-139.

Hatmu'l-evliyâ'yı gördüğü ve okuduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, İbn Arabî'ye karşı sergilediği katı tavrı onun öncüsü olan Tirmizî'ye göstermemiştir.[157]

Daha sonraki dönemlerde de özellikle vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen bir kısım mutasavvıflar yazdıkları eserlerde *Hatmu'l-evliyâ*'ya müracaat etmişler ve genelde kendilerinden önceki tartışmaları tekrarla yetinmişleridir.

Örnek Metin

مقدمة المصنف

قال الإمام أبو عبدالله، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، الحكيم الترمزي، رحمه الله: الحمد لله رب العالمين وصلى الله على آله أجمعين.

أما بعد: فإنك ذكرت البحث في ما خاض فيه طائفة من الناس في شأن الولاية؛ وسألت عن شأن الأولياء ومنازلهم وما يلزم من قبولهم. وهل يعرف الولي نفسه أم لا؟ وذكرت أن ناساً يقولون: أن الولاية مجهولة عند أهلها ومن حب نفسه ولياً وهو بعيد عنها.

فاعلم أن هؤلاء الذين يخوفمن في هذا الأمر، ابسوا من هذا الأمر في شيئ.إنما هم قوم يعتبرون شأن الولاية من طريق العلم، ويتكلمون بالعقابي وبالتوهم من تلقاء أنفسهم، وليسوا بأهل خصوص من ربهم؛ و لم يبلغوا منازل الولاية ولا عرفوا صنع الله. إنما كلامهم في الصدق، ومعيارهم في الأمور االصدق. فإذا صاروا إلى المتن انقطع كلامهم، وعجزوا عن معرفة صنع الله بالعبد. لأنهم عجزوا عن معرفته، ومن عجز عن معرفة الله تعالى كان عن معرفة صنعه أعجز. فلذلك يصير كلامه جزافا في العاقبة.

الفصل الأول

ولي حق الله

والأولياء عندنا على صنفين: صنف أولياء حق الله، وصنف أولياء الله. وكلاهما يحسبان أنهما أولياء الله.

فأما ولي حق الله فرجل أفاق منسكرته. فتاب إلى الله تعالى، وعزم على الوفاء لله تعالى بتلك التوبة. فنظر إلى ما يراد له في القيام بهذا الوفاء فإذا هي حراسة هذه الجوارح السبع: لسانه وسمعه وبصره ويده ورجله وبطنه وفرجه. فصرفها من باله، وجمع فكرته وهمته في هذه الجراسة، ولها عن كل شيئ سواها، حتى استقام فهو رجل مؤدي الفرائض حافظ للحدود، لا يشتغل بشيئ غير ذلك. يحرس هذه الجوارح حتى لا ينقطع الوفاء لله تعالى بما عزم عليه. فسكنت نفسه، وهدأت جوارحه.

157 Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyad 1381-1386, c. I, ss. 221-228; c. II, ss. 218-247.

MÜELLİFİN MUKADDİMESİ*

Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Bişr el-Hakim et-Tirmizi – Allah ona rahmet etsin- şöyle demiştir: "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a, salât ü selam nebî Muhammed'e ve bütün âline olsun."

İnsanlardan bir kısmının meşgul olduğu; velâyetin durumu, evliyanın ve bulundukları menzillerin şemâili, onların kabulünden ne lazım geldiği ve velinin, kendisinin veli olup olmadığını bilip bilmediği gibi meseleleri soruyorsun. Ayrıca insanlardan bazılarının şöyle söylediklerini belirtiyorsun: "Veli, veli olduğunu bilmez ve her kim veli olduğunu düşünürse o bundan uzaktır."

Şunu bil ki, bu mesele ile ilgilenmekte olan kişiler aslında bu hususta hiçbir şey bilmemektedirler. Onlar velayet konusunu ancak ilim yoluyla değerlendirmekte, kıyas, zan ve vehimlerine dayanarak konuşmaktadırlar. Onlar Rab'leri tarafından seçkin kılınmaya da ehil değillerdir. Velayet makamına nail olmamışlardır ve Allah'ın lütfunu da bilmezler. Onların sözleri sıdk (samimiyet) üzerinedir ve bütün işlerindeki kıstasları da sıdktır. Allah'ın ihsanları söz konusu olduğunda sesleri kesilir ve O'nun kulu üzerindeki tasarrufunu bilmekten aciz kalırlar. Zira onlar Allah'ı bilmekten acizdirler. Her kim Allah'ı bilmekten acizse, O'nun fiillerini bilmekten de acizdir. Böylelerinin söyledikleri ise boş ve anlamsızdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

VELİYYU HAKKİLLAH

Bize göre veliler iki sınıftır: Birincisi evliyâu hakkillah (Allah'ın hukukunun velileri), ikincisi evliyaullah (Allah'ın velileri). Her iki grupta yer alanlar da kendilerini Allah'ın velileri olarak kabul ederler.

Veliyyu hakkillaha gelince; o sarhoşluğundan (sekr) ayılmış olan kimsedir. O Allah'a tevbe etmiş ve tevbesine bağlı kalmaya karar vermiştir. Böylece o, şu yedi organını muhafaza hususunda kendisinden beklenen sadakati gerçekleştirmeyi düşünmektedir: Dilini, kulağını, gözünü, elini, ayağını, karnını ve fercini. İstikamet üzere oluncaya değin her şeyden sarf-ı nazar edip bütün dikkatini bu azaların muhafazasına yöneltir. Artık o, farzları eda eden, haramlardan kaçınan ve bunun dışında hiçbir şeyle meşgul olmayan biridir. Allah'a verdiği sözü bozmamak için bu azalarını muhafazaya devam eder. Bütün bunların sonunda onun nefsi sükûn

* Bu kısım Salih Çift tarafından yapılan çeviriden alıntılanmıştır.

bulur ve azaları da yatışır.

EL-LÜMA'

EBÛ NASR ES-SERRÂC ET-TÛSÎ

Abdulhakim YÜCE *

1. Serrâc ve *el-Lüma'* Adlı Eseri

Tasavvuf, ilk önce İslamî bir inanış ve düşünüş şekli olarak ortaya çıktı. Kökü ve tohumu, birinci asırda bütün İslam âlemine hâkim olan zühd hareketinin içinde mevcuttur. Bu asırdaki zühd anlayışı dünyadan ve dünya nimetlerinden yüz çevirmek, dinî konularla titizce ilgilenmek, şeriatın emirlerine harfiyen riayet etmek esasına dayanıyordu. Âbid ve zahidlerin ulaşmak istedikleri gaye, Allah'ın rızasını kazanarak O'nun azabından kurtulmaktı.

II./IX. asrın ikinci yarısında zahidler arasından zuhur eden bazı şahıslar, dünyayı terk ve nefs riyazeti bakımından çağdaşlarından farklı bir hayat yaşamaya başladılar. Bunların özel bir isim almaları adeta kaçınılmaz olmuştu. Bazı âlimlere göre giyindikleri yünden yapılmış ve kaba dokunulmuş elbiseler göz önüne alınarak bunlara "mutasavvıfa" veya "sûfiye" adı verildi. Bunların tasavvufu, bir parça mübalağa ile ilk çağdaki zahidler mesleğinin ve zühd anlayışının uzantısından ibaretti.

III./X. asırda yaşamış olan mutasavvıfların sözleri üzerinde dikkatle duranlar, tasavvuf kavramında fikrî bir değişmenin ortay çıkmaya başladığını da tespit edebileceklerdir. Gerçekten de bu dönemde sûfilerin sözlerinde yeni fikirler, özel tabir ve ıstılahlar zuhur etmiştir. Bunlardan bazıları tasavvufun nazarî yö-

* Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

nü ile ilgili olup tasavvuf yolunun işaretlerini tespit, makam ve halleri tertip gibi hususlardır. Diğer bazıları da nefsî ve vicdanî, yani psikolojik olup Allah'ta fani olmak, masivayı yok saymak vb. hususlardır. Bu arada bazı şahıslarda şöyle fikirler de görülmeye başlanmıştı: "Şer'î hükümlerin ruhu ve bâtını şekilden ve sûretten daha önemlidir; niyet amelden önce gelir; sünnet farzdan hayırlıdır; taat ve kulluk ibadetten hayırlıdır." Bu ve benzeri sözler o zamanki bazı insanların dikkat kesilmelerine neden olmuştu. Özellikle fıkıhçılar bu sözleri İslam cemiyeti için tehlikeli sayıyor, bazen sûfileri bid'at çıkarmakla, bazen de küfür ve ilhadla itham ediyorlardı. Dolayısıyla üçüncü asır, sûfilerle fıkıhçıların fikrî çatışmalarının başlangıcı sayılır. Aralarındaki çekişmenin temel nedeni şu idi: İslam'ın ilk dönemlerinde şer'î hükümler rivayet yoluyla alınır ve öğrenilirdi. Bir meselenin ibadet, inanç veya muamelatla ilgili olması bu bakımdan farklı bir durum meydana getirmezdi. Çok geçmeden Müslümanlar dinî konuları araştırma ve tartışmaya, illetlerini ilmî metotlarla incelemeye koyuldular. Araştırılan ve tartışılan konuları bir ilim halinde tertip ve tanzim ettiler. Neticede de fıkıh ilmi doğdu. Bu ilim öyle bir rağbet gördü ki, halk onunla meşgul olmayı ve onunla amel etmeyi dinin gayesi zannetti.

Diğer taraftan adları yeni konulmaya başlanan tasavvuf ehlinin bazı dinî konular hakkında kendilerine has görüşleri vardı. Onlara göre fıkıhçıların örfünde din, bütünüyle bir merasim, hayatiyeti ve ruhaniyeti olmayan bir kaideler toplamı haline gelmiştir. Oysa dinî kemalin zahirî anlamlardan çok bâtınî, içe dönük anlamlarda araştırılması gerekir. Tasavvuf ilminin ortaya çıkışı bir yönüyle bu anlayışın eseridir. Neticede şer'î ilim, biri zahir diğeri de bâtın olmak üzere ikiye ayrılmış oldu. Tabiîdir ki, görüş açıları farklı olan iki zümre arasında zamanla ihtilaflar ortaya çıkacaktır. Nitekim çok geçmeden fıkıhçılar sûfilere tepki göstermeye başladılar. Hatta bazıları zındık, kâfir ve mülhid olmakla itham edildiler. Bu ithamlar bazı sûfilerin mahkemelere çıkarılmasına, bazılarının değişik cezalar almasına hatta idam edilmesine sebep oldu. Bağdat'ta Gulam Halil Fitnesi sûfîlerin çekmiş olduğu sıkıntıların son haddine vardığını gösterdi.

Bu taassubun sonucu olarak büyük sûfîler Kur'an, Hadis ve aklî ilimlere daha çok önem vermeye, eser tasnif ve telifiyle meşgul olamaya ve kendilerini kitapla savunmaya başladılar. İşte tasavvuf bu sıralarda müdevven ve muntazam bir ilim haline geldi. IV. asırda tasavvufî makamlar, mücahedelerin çeşitleri ve bunlardan doğan zevk ve vecd halleri konusunda eserler telif edilmeye başlandı. Mütekâmil İslam tasavvufunun esas ve kaideleri bu asırlarda (III. ve IV. asırlar) yaşamış olan sûfîler tarafından konulmuş, tamamlanması için her sûfî elinden geleni yapmış, böylece sağlam temeller üzerine kurulan İslam Ta-

savvufu zamanımıza kadar gelebilmiştir. İşte bu dönemde kısaca anlatmaya çalıştığımız gayelerle yazılan eserlerden biri de Serrâc'ın *el-Lüma'* adlı eseridir.

2. Ebû Nasr Serrâc'ın Hayatı[1]

Serrâc, tasavvuf klasiklerinin ilki sayılan *el-Lüma'* isimli bir eser kaleme almış olmasına rağmen, hakkında kaynaklarda verilen bilgiler yok denecek kadar azdır. Sûfî tabakât müellifleri, sözleri ve menkıbeleri ile halk arasında ünlenmiş sûfilere eserlerinde sayfalarca yer ayırdıkları halde eser sahibi sûfîlere her nedense pek yer vermemişlerdir. Belki de onlara göre tabakatta yer alabilmek için sûfînin, büyük bir veli, kutup, gavs veya o seviyede bir kişi olması gerekirdi. Serrâc'ı bu yönüyle o seviyede görmemiş olabilirler. Serrâc, Kelâbâzî, Sülemî, Kuşeyrî, Hucvirî, Sühreverdî vb. şahıslar birer tasavvuf tarihçisi olarak görülmüş ve o şekilde değerlendirilmiş olabilirler.

Ayrıca Serrâc vb. şahıslar mezhep ve fırka açısından tarafsız davranmış, mezhebî tartışmalardan uzak durmuş, hatta mezhepler üstü bir anlayışla meselelere yaklaşmış olduklarından ötürü de bazı tabakât kitaplarında yer bulamamış olabilirler.

Kaynaklarda Ebû Nasr Serrâc ile ilgili bilgileri kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

1. Ebû Abdurrahman Sülemî (412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de yüzden fazla yerde Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Yahya Ebû Nasr es-Serrâc adıyla nakilde bulunduğu ve *Galatu's-Sûfiyye* adlı eserini, *el-Lüma'*ın aynı adı taşıyan bölümünden ufak tefek değişikliklerle aynın aktardığı halde, eserinde onun hayatına yer vermemiştir. Nureddin Şeribe'nin de belirttiği gibi Serrâc, Sülemî'nin hocaları arasında yer aldığı halde *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de hayatının bulunmaması şaşırtıcıdır. Ancak bu hayretimizi izale edecek bilgiye Zehebî'nin *Tarihu'l-İsla*m'ında rastlıyoruz. Zehebî, Sülemî'den naklen şunları söylemektedir: "Ebû Nasr Zühd ehlindendir. Fütüvvet ve sûfî edebiyatı konusunda bölgesinin önderiydi. Şeriat ilmine bağlı bir sûfî idi. Tasavvuf şeyhlerinin günümüzdeki bakiyelerinden biridir. Receb 378/Ekim 988 yılında öldü. Babası da

1 El-Lüma'ı eklerle beraber Türkçe'ye çeviren Hasan Kâmil Yılmaz'ın söz konusu çevirinin girişine yerleştirdiği bölümden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'* (İslam Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar), Haz. H. Kâmil Yılmaz, İst. 1417/1996.

secde halinde iken ölmüştür."[2] Zehebî'nin bu sözlerine kaynak olduğu tahmin edilen Sülemî'nin *Tarihu's-Sûfiyye* adlı eseri bugüne ulaşmamıştır.

2. Abdulkerim Kuşeyrî (465/1072), *er-Risale* adlı meşhur eserine seksen üç zahir sûfînin terceme-i halini almış, her nedense Serrâc'a özel yer ayırmamıştır. Ancak eserinde pek çok yerde Abdullah b. Ali et-Teymî adıyla Ebû Nasr Serrâc'tan nakillerde bulunmaktadır. Bu nakillerin *el-Lüma'*dan alınmış bilgiler olduğu görülmektedir. Kuşeyrî'nin *Risale*'sinden başka yerde, Serrâc'ın et-Teymî nisbesiyle anılmaması da ilginçtir.
3. Ebu'l-Hasan Ali b. Osman Hucvirî (465/1072)'nin *Keşfu'l-Mahcub* adlı eserinde de Serrâc'ın hayatına dair özel bir bölüm yoktur. Ancak iki yerde menkıbesine rastlanmaktadır. Bunlardan biri sohbet adabı bölümünde, diğeri ise oruç bahsindedir.
4. Muhammed b. Münevver (VI./XII. yy) *Esrâru't-Tevhid fi Makamati'ş-Şeyh Ebû Said* adlı Farsça eserinde şu bilgileri vermektedir: Şeyh Ebu'l-Fadl Hasan, Serrâc'ın müridi, Şeyh Ebû Said Ebu'l-Hayr'ın da şeyhidir. Böylece Ebû Nasr, Ebû Said'in şeyhinin şeyhi olmaktadır. Eserde silsile Serrâc'tan yukarı doğru Ebû Muhammed Murtaiş, Cüneyd, Seri Sakatî, Ma'ruf Kerhî, Davud Tâî, Habib Acemî, Hasan-ı Basrî ve Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Yine eserde Serrâc'ın "Tâvûsu'l-Fukara" lakabıyla anıldığı, Tûs'ta ikamet ettiği ve kabrinin de orada olduğu ifade edilmektedir.
5. Ferîduddin Attar (628/1230) *Tezkiretü'l-Evliya* adlı eserinde Ebû Nasr Serrâc'a "Zeyl" bölümünde sayfa açmış, böylece Serrâc ilk defa bir sûfî tabakât kitabında yer almış olmaktadır. Vaktin şeyhi, imam-ı kâmil ve temkîn ehli, Tâvûsu'l-Fukara lakabının sahibi, ilimde kemal sahibi, riyazet ve muamelede büyük bir şana sahip, şeyhlerin sözlerini şerh etmekte harika idi." denildikten sonra *el-Lüma'* adlı eserin müellifi oludğu, başta Seri ve Sehl olmak üzere birçok şeyhi gördüğü ifade edilmektedir. Ancak gerek Seri (257/870) gerekse Sehl (273/886) ile görüşmesi tarihi açıdan mümkün değildir. Zira Serrâc 378/988)'de vefat etmiştir.
6. Şemseddin Zehebî (748/1347) hem *Tarihu'l-İslam* hem de *el-İber fi Haberi*

2 Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, Beyrut 1989, ss. 625-626.

men Gaber adlı eserlerinde serrâc'tan bahseder. *Tarihu'l-İslam*'da verdiği bilgiler şöyledir: "Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Yahya Ebû Nasr Tûsî, sûfî ve *el-Lüma'* müellifi Ca'fer Huldî, Ebû Bekir Muhammed b. Davud Dukkî, Ahmed b. Muhammed Saih'ten hadis dinledi. Ebû Said Muhammed b. Ali Nakkaş ve Abdurrahman b. Muhammed Serrâc ve başkaları kendisinden rivayetlerde bulundu." *el-İber*'deki ifadeler de *Tarihu'l-İslam*'dakilerin özetidir.

7. Ebû Muhammed Abdullah Yafi'î (768/1366) *Mir'atü'l-Cinan* adlı eserinde Serrâc'ın kitabının adını, herhalde bir yanlış okuma neticesi *Kitabu'l-Milh* olarak vermektedir. Serrâc'tan söz eden diğer kaynaklarda yukarıda anlatılanların dışında bir iki menkıbe hariç değişik bir bilgi bulunmamaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz kaynaklar ve kendi eserinden Serrâc'ın hayat çizgisi şöyle tespit edilebilir: Müellifimizin tam adı Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Yahya'dır. Künyesi Ebû Nasr, nisbesi Tûsî, lakabı Tâvûsu'l-Fukara, şöhreti ise Serrâc'tır. Binek hayvanlarına eşer, başlık, hamut, kemer vb. şeyleri yapanların sanatı olan saraçlık, onun veya baba ve dedelerinin mesleği miydi? Kaynaklarda bu hususta herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak hemen her sûfînin alın teriyle geçinmek için bir meslek edindiği hesaba katılırsa, Ebû Nasr'ın saraçlık yapmış olabileceği düşünülebilir. Serrâc, bugün İran sınırları içinde bulunan ve tarihte pek çok ilim ve fikir adamı yetiştiren Meşhed'in 100 km. kuzey batısındaki Tûs şehrinde doğdu. Kaynaklarda Serrâc'ın babası, ailesi ve eğitimiyle ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Zehebî'nin yukarıda da verdiğimiz *Tarihu'l-İslam* adlı eserinde yer alan bilgilere göre, "Ebû Nasr Serrâc, bir zahitler ailesinden gelmekteydi. Kendisine bölgesinde fütüvvetin mümessili nazarıyla bakılmaktaydı. Tasavvuf ehlinin sözcüsüydü. Görüşlerinde şeriat bilgisine dayanan Serrâc, yaşadığı devirde şeyhlerin fakihi idi. Babası secde halinde vefat etmişti."

Bu rivayetler kısa ve sayıca az olmalarına rağmen bazı ipuçları vermektedir. Her şeyden önce Serrâc'ın, içinde zahidlerin yer aldığı bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Kendisine fütüvvetin mümessili nazarıyla bakılması İslam'ın istediği bir ruh haletine sahip olduğunu düşündürüyor ki, bunun belirli özellikleri arasında başkalarını nefsinden üstün tutma, cömert olma, menfaat endişesi taşımama ve tehlikeler karşısında teenni ve sükûneti muhafaza etme bulunmaktadır. Mutasavvıfların sözcüsü konumunda olması, Serrâc'ın kalemi ve sözleriyle onları ve ilimlerini anlatışını ve yeri geldikçe müdafaa ettiğini göstermektedir. Nitekim *el-Lüma'* bunu açıkça ispatlamaktadır. Rivayette yer alan

şeriat bilgisiyle İslam Fıkhı kastedilmiş olmalıdır. Onun görüşlerinin temelinde bu bilginin yer alışı, Tasavvuf sahasında sağlam bir zeminden hareket ettiğini göstermektedir. Bu son rivayet Serrâc'ın ciddi bir fıkıh öğrenimi gördüğünü de düşündürüyor.

Kaynaklar Serrâc'ın tasavvuf sahasındaki hocaları arasında Ca'fer el-Huldî'nin görüşlerini otuzu aşkın yerde zikreder. Bu rivayetlerin çoğu el-Huldî'nin diğer sûfîlerden naklettiği sözlerdir. Ancak dört yerde bu hocasından okuduğunu gösteren rivayetler yapar. Cüneyd'in talebesi olan el-Huldî'nin Bağdat'ta büyük bir irşad halkasına sahip olduğu ve Hadise olan hakimiyeti dolayısıyla sûfilerin muhaddisi olarak tanındığı bilinmektedir. Serrâc diğer hocası Ebû Bekir ed-Dukkî'yi kitabının yirmi iki yerinde anar. Bunların arasında iki yerdeki rivayetler, bu hocasıyla Şam'da bir arada olduğunu gösterir. Murtaiş'ten ise dört yerde söz eder ve nakillerde bulunur. *Esrâru't-Tevhid* adlı eserde Serrâc'ın şeyhinin Murtaiş olduğu diğer iki zattan ise hadis dinlediği ifade edilmektedir.

Serrâc 378 hicri yılının Recep ayında (Ekim 988), doğduğu şehir olan Tûs'ta vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.

3. Serrâc ve Eseri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Serrâc hakkında tarihi kaynaklardaki bilgilerin azlığı ve eserinin yaygın bir şekilde tanınmamış olması bir talihsizliktir. Eserinin şer'î ölçülere uygun bir tasavvufî çizgide olmasına rağmen meşhur olmamasının sebebini izah zordur. Serrâc ve eserini ilim dünyasına tanıtan İngiliz müsteşrik R. A. Nicholson'dır. Onun ardından Serrâc ve eseri hakkında bazı çalışmalar yayınlanmıştır. Birkaç tanesini şöyle zikredebiliriz:

1. Reynold Alleyne Nicholson, Introduction The Kitap al-Luma' fi't-Tasavvuf of Abu Nasr, (Leiden, 1914; London, 1963) *el-Lüma'*ın tahkikli neşri ile birlikte Serrâc'ın hayatı hakkında girişte bilgi vermektedir. Sahasında yapılan ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Yapılan bu ilk neşirde eser hakkında uzunca bir değerlendirme yer almaktadır. Ancak Nicholson'un da belirttiği gibi bu neşirde beş bab eksiktir.
2. A. J. Arberry, Pages From The Kitab al-Lüma' of Abu Nasr al-Serraj, (London 1947). Adından da anlaşılacağı gibi Arberry bu eserde Nicholson'un neşrinde eksik bulunan beş bablık bölümü Bankipore (825) nüshasından tahkik ile tamamlamıştır. Böylece *el-Lüma'* ayrı iki kitap halinde de olsa tamamıyla yayınlamış oldu.

3. Abdulhalim Mahmud ve Taha Abdulbaki Surûr, *el-Lüma'*. Nicholson'un neşrinde eksik olan beş bölümü tamamlayarak neşretmişlerdir. Böylece eser ilk defa bir arada tam olarak basılmış oldu. (Kahire 1960)
4. Abdulkerim Zuhur Adi, "Ebû Nars Serrâc ve Kitabu'l-Lüma" Mecelletü'l-Lugati'l-Arabiyye, (Dımaşk 1982, c. 57, s. 1-2, ss. 35-91.) Makalede Serrâc ve eseri genişçe tanıtılmıştır.
5. Richard Gramlich tarafından Schlaglichter Über Das Sûfitum, The Kitab al-Lüma' adıyla tahkikli bir neşir ve Almanca tercümesi yayınlanmıştır. (Stuttgard 1990)
6. Abdulhamid Medkûr, "Ebû Nasr es-Serrâc es-Sûfî", Mevsuatu'l-Hadareti'l-İslamiyye, (Amman 1993). Ansiklopedi maddesidir.
7. Ahmed Subhi Furat, "Tasavvuf Edebiyatında Kaynak Bir Eser *el-Lüma'* Fi't-Tasavvuf", *İslamî Edebiyat Dergisi*, İstanbul 1993, Nisan-Mayıs-Haziran, ss. 25-28. Bu sahada yayınlanan ilk Türkçe makale olması bakımından önemlidir.
8. Pir Muhammed hasan tarafından *el-Lüma'* Urduca'ya tercüme edilerek yayınlanmıştır. (Pakistan 1994)
9. P. Lory, "al-Sararj", The Encyclopaedia of Islam (Leiden 1995), IX, ss. 65-66. Milli Eğitim Bakanlığı'nca basılan İslam Ansiklopedisi'nin Türkçe neşrinde Serrâc maddesi bulanmamaktadır. İngilizce yeni neşirde Serrâc'a yer verilmiş, gerek kendisi gerek eseri kısaca tanıtılmıştır.
10. Abdulillah Deniz, Ebû Nasr Serrâc ve Kitabu'l-Lüma', Yüksek Lisans Tezi, (Bursa 1992). Tez danışmanı Prof. Dr. Mustafa Kara.
11. Hasan Kamil Yılmaz, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, *Tasavvufla İlgili Sorular ve Cevaplar*, İstanbul 1996. Eser iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Serrâc'ın kısaca hayatı ve *el-Lüma'*ın Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Böylece ilk defa eser Türkçe'ye tercüme edilmiş oldu. İkinci bölümde ise Tasavvuf ve tarikatlarla ilgili değişik zamanlarda sorulan sorulara yazar tarafından verilen cevaplar yer almaktadır. Bu haliyle eser, klasik bir tasavvuf kitabına ek olarak her kesimden insanın yararlanabileceği, günümüzde tasavvufla ilgili ortaya atılan sorulara kısa da olsa cevap bulabileceği bir hale getirilmiş ve faydası arttırılmıştır.

4. *el-Lüma'*ın Yazılış Nedeni ve Metodu

Serrâc eserinin birinci bölümünün girişinde kitabı yazma nedenini şöyle açıklıyor: "Birisi benden 'Tasavvufun ve sûfilerin yolunun ne olduğunu ve halkın mutasavvıflar hakkındaki farklı yorumlarının sebeplerini' sordu. Zira sûfiler hakkında halkın bazısı ifrata varacak düşünceler öne sürerek onları yüce mertebelere çıkarmakta; bazısı onları, normal ölçülerin dışına çıkarak, küçümsemekte; bir grubu onları cehaletine aldırmayan oyun ve eğlence düşkünü kişiler olarak görmekte; bir başka grup ise zühd ve takva ehli, yün giyen, konuşma ve giyime önem vermeyen kişiler olarak değerlendirmektedir. Diğer bazıları ise bu konuda daha da ileri giderek sûfileri zındıklık ve sapıklıkla itham edecek dereceye varmaktadır. Soru soran zat benden bu görüşlerin hangisinin doğru olduğunu, bunların Kitap, Sünnet, ashab ve tabiin ahlakı ile salihlerin adabına uygun olan usullerini açıklamamı istedi. Bu yüzden ben sözlerimi Kitap ve Sünnete bağlı olarak açıklayıp hakkın hakk olarak ortaya çıkmasını, batılın ortadan kalkmasını, ciddinin gayr-i ciddiden, sağlamın sakattan ayrılmasını ve her şeyin yerini bulmasını istedim. Çünkü tasavvuf dinî ilimlerden biridir."

Mukaddimesinde ise şöyle diyor: "İstihare ederek tasavvuf ehlinin yol ve sözlerinin anlamı, metotları ve görüşlerinin temeli ile ilgili bir eser yazmaya karar verdim. Sûfilere ait haberleri, şiirleri, makamları, halleri ve hakikatlerine ulaşılması zor ibareler bölümler halinde anlatan bir eser derledim. Eserin her bölümünde sûfilere ait nükteler, bilgiler, fikir ve görüşlerden parıltılar (Lüma' (lem'alar) sundum." Böylece Serrâc, kitabına vermiş olduğu ismin de ne anlama geldiğini belirtmiş oluyor. Yazarın parıltı, şırıltı, ışık saçma, işaret etme, (ötreli olursa) kurumaya yüz tutmuş bitki veya çiçek demeti, taife, parça, gizli ve kapalı işaret gibi anlamlara gelen lem'a kelimesinin sözlük anlamını aksettiğini söylemek mümkündür. Ancak tasavvuf ehlinin kullanmış olduğu levâmi' kavramına da işaret etmiş olması düşünülebilir. Onlara göre levâih, tevâli ve levâmi' yakın anlamlarda kullanılan kelimelerdir. Aralarında önemli fark yok gibidir. Bu üç ıstılah, kalp ile yükselme halinde olan, fakat devamlı olarak marifet güneşi tarafından aydınlatılmayan başlangıç durumundaki mübtedilerin sıfatlarını ifade eder.

Daha sonra kendi döneminde ortay çıkan bir durumdan şikayet etmektedir. "Sûfilerin ilimlerine dair söz söyleyenler pek çoğaldı. Sûfilere benzemek isteyenler, tasavvufî konularda işaret yoluyla konuşanlar hayli arttı. Bu gruplardan her birinin kendilerine ait ibarelerle yazılmış eserleri vardır. Ancak bunların hepsini güzel saymak mümkün değildir. Çünkü meşayıh bu konuda söz söyleyen ilk büyükleri, dünya ile olan başlarını koparmadan, nefislerini

mücahede, riyazet ve vecdle öldürmeden konuşmamışlardır. Dünyaya arkalarını çevirip Hakk'ın dışında her şeyden soyutlanmışlar, ilme sarılıp amelde tahkik ehlinden olmuşlar ve böylece ilim, hakikat ve ameli birleştirdikten sonra söz söylemişlerdir." Serrâc, herkesin her şey hakkında, özellikle de din hakkında kendisini yetkili saydığı ve ölçüsüz bir şekilde konuştuğu günümüzü görseydi kim bilir neler söylerdi?

> Serrâc, kendinden sonra hakkında araştırma yapacak kişilerin, "Sadece nakilde bulunmuş, kendi görüşünü hiç belirtmemiş, dolayısıyla orijinal bir şey yapmamış" diyenlerin olacağını tahmin ederek onlara şu cevabı veriyor: "Çağımızdaki bazı âlimlerin düştüğü hataya düşmemek için daha çok ilk mutasavvıfların görüş ve sözlerin nakletmeyi tercih ettim. Zira asrımızda yaşayan bazı âlimler, tasavvufî manalardan söz söyledikleri veya kendilerine bir şeyler izafe ettiklerinde bu hakikatlerden çok uzaktırlar. Onlar ilk sûfilerin söz, hal ve vecdlerini farklı bir şekilde süsleyip kendilerine izafe ederek halk arasında mevki ve itibar kazanmayı amaçlarlar. Böyle kötü niyet taşıyanların hasmı yüce Allah'tır. Allah hesaba çekici olarak yeter. Çünkü Allah onlara bir emanet vermiş, onlar bu emanete hıyanet etmişlerdir."

Bu ifadelerden, tasavvuf ilmi hakkında konuşacak veya eser yazacak kişilerin şu noktalara dikkat etmesi gerektiği anlaşılmaktadır:

1. İslami ilimleri kapsamlı bir şekilde öğrenmek, öğrendiği ilimle amel etmek, ilim ve amelin inceliklerine, gizli sır ve işaretlerine vâkıf olacak bir manevi seviyeye çıkmak ki bu da tasavvufî tecrübeden ibarettir.
2. Bir konuda önceki âlimlerin söz ve izahları varsa, onları özenle olduğu gibi aktarmak, tefsir ve tevillerle, belki de söyleyenin kastetmediği anlamlar yüklememek. Onların sözlerini ya aynen ya da başka kılıflarla kendisine maletmek, kendi duygu ve müktesebatı imiş gibi ortaya sürmek, ilmî haysiyetle bağdaşmadığı gibi emanete hıyanet sayılır.
3. İmkanlar ölçüsünde ayet ve hadisler ışığında konuları açıklamak, onlardan deliller getirmek; daha sonra da geçmiş Salih ve âlim kişilerin söz ve davranışlarını aktarmak, sonra da gerektiği yerde şerh mahiyetinde kendi görüş ve müktesebatını kaydetmek gerekir.

5. *el-Lüma'*ın Kaynakları

el-Lüma' incelendiğinde serrâc'ın birçok ilim merkezini dolaştığı ve birçok âlimden dersler aldığı anlaşılmaktadır. Örneğin uğradığı ilim merkezleri ara-

sında Bağdat, Basra, Tüster, Tebriz, Dımışk, Antakya, Trablus, Sur, Remle, Mısır ve Dimyat'ı saymaktadır. Bunlar münasebet düştükçe söz edilen şehirlerdir. Ancak bu şehirler, Mısır'dan Horasan'a o günün İslam coğrafyasının sınırlarını çizmektedir. Dolayısıyla Serrâc'ın dolaştığı coğrafyanın genişliğini göstermeye kâfidir.

Bu gezi ve ziyaretleri sırasında birçok âlimle görüşüp onlardan yararlanması tabiîdir. Nitekim kitabında, münasebet düştükçe, kendilerinden ders aldığı üç yüz âlim ve şeyhin adını anmaktadır. Eğer, "Aktardığım söz ve bilgilerin senetlerinin çoğunu hıfzettim." Metoduna uygun davranmasaydı, şüphesiz başka isimler tespit etmemiz de mümkün olacaktı. Ayet, hadis, sahabe, tabiîn ve ilk dönem zahidlerin söz ve davranışları dışında, yazılı eser ve belgelerinden yararlandığı âlim ve şeyh sayısı ise yüz ellidir. Özellikle Irak bölgesi âlimlerinden çok aktarmalar yapmaktadır. Eserinin birçok yerinde bu türden sözlere rastlamak mümkündür: "Mekkî'nin Kitabu'l-Müşahede'de işaret ettiği üzere", "Ca'fer el-Huldî'nin hattı olduğunu zannettiğim eserde buldum." "Ebû Said Ahmed b. İsa el-Harraz'a gelince, Kitabu's-Sır adlı eserinde dile getirdiği ifadelerden ötürü âlimlerden bir grup onu reddetmiş ve küfürle itham etmişlerdir", "Vecd adlı eserinde Ebû Said şöyle dedi", "Kendisine okuduğum metinlerde Ca'fer el-Huldî bana şöyle haber verdi", vs. *el-Lüma'*da, verlienlerin dışında da bazı eserlerin adları geçmektedir.

Bütün bunlar Serrâc'ın, ilmî yolculuklarını yaptıktan sonra yani ömrünün sonlarında eserini kaleme aldığını gösterdiği gibi, sözlü kültürün yanı sıra geniş bir yelpazede yazılı eser ve belgelere dayandığını da göstermektedir. Elbette bunlara bir mutasavvıf olan Serrâc'ın kendi keşf ve varidatını da eklemek mümkündür.

6. *el-Lüma'*ın Ana Konuları

Ana bölümler ve onların altında yan başlıklarla ayrılmış tali bölümlerden meydana gelen *el-Lüma'*, kendi içinde mantıkî ve ilmî bir bütünlük oluşturmaktadır. Eserde işlenen ana konuları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Mukaddime: Kitabın yazılış gayesi ve metodunu açıklar.
2. Bir İlim Olara Tasavvuf: Tasavvufun hadis ve fıkıh ilminden bağımsız bir ilim olduğun açıklamakta, hal ve makamları ele almaktadır.
3. Tasavvuf İlminin Metodu ve İstinbat Yolu: Dinî konuları anlama ve Kur'an'a uyma, üsve-i hasene olarak Hz. Peygamber'e uyma, istinbat ve sahabe örnekliği anlatılmaktadır.

4. Tasavvufta Edep: Yazma adabı dahil tasavvuf ehlinin seyr u sülûkleri ve hayatları boyunca uymaları gereken adab ve pratikler incelenmektedir.
5. Tasavvufun Anlaşılması Güç ve Tartışılan Konuları: Üzerinde tartışma olan konularla birlikte farklı cevaplar verilen sorular, sema', vecd, keramet vb. konulara açıklık getirilmiştir.
6. Tasavvuf Dili: Tasavvuf ehlinin kullandığı değişik kavram ve terimler açıklanmıştır.
7. Değişik şekilde kullanılan kavramların asıl anlamlarıyla izahı, örneğin şatahat türünden olan bazı söz ve kelimelerin ne anlama geldiğinin izahı ve şeriatla çelişmezliği tartışılmıştır.
8. Tasavvufun özüne dâhil olmayan yanlışlık ve sapmaların reddi, örneğin tasavvuf ehlinin kabul etmediği bazı şatahat türü sözler, bazı uygulamalar ve açıklamalar incelenmiştir.

7. *el-Lüma'*ın Tesirleri

Serrâc'ın eseri her nedense diğer tasavvuf klasikleri kadar yaygın bir alana yayılma imkânı elde edememiş, üzerinde şerh, talik ve ihtisar gibi çalışmalar yapılmamış, hatta XX. asrın başına kadar neredeyse meçhul kalmıştır.

el-Lüma' ile birlikte ilk tasavvuf klasikleri sayılan et-Ta'arruf ve Kûtu'l-Kulûb'un müellifleri, Serrâc ile çağdaş olduklarından eserlerinde, *el-Lüma'* ve müellifinden bahsetmezler. Kuşeyrî ve Hucvirî ise Serrâc'ın biyografisine yer vermeseler bile, eserinden alıntılar yapmışlardır. Mesela Kuşeyrî 76, Hucvirî ise 83 yerde ondan alıntılar yapmaktadır. Gazzalî, İhya adlı eserinde bazen ismini anarak, bazen ismini anmadan alıntılar yapmıştır. Özellikle sema ve vecd bahsini işlerken *el-Lüma'*a atıfta bulunmuştur. Diğer bir tasavvuf klasiği olan Avârifü'l-Meârif'te de *el-Lüma'*a atıflar vardır. Nitekim Sühreverdî eserinin 22, 32, 37, 38 ve 40'ıncı bölümlerinde *el-Lüma'*dan alıntılar yaparak yararlanmıştır.

Serrâc'ın etkisinin en bariz şekilde görüldüğü eser Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Galatu's-Sûfiyye adlı eseridir. Eserin muhakkiki Abdülfettah Ahmed'in belirttiği gibi, bu risale geneli itibariyle *el-Lüma'*ın aynı başlığı taşıyan bölümünün kopyası gibidir. Sûfîlerin kendi kendilerini tenkit etmeleri konusunu işlerken Abdurrahman Bedevî, hem Serrâc'a hem de Sülemî'ye işaret etmiştir. Arberry de aynı konuya ilişkin bir makale yazarak Abdurrahman Bedevî'den önce bu gerçeğe dikkat çekmiştir. Sülemî Tabakâtu's-Sûfiyye adlı eserinde ise ona ayrı bir bölüm açmamasına rağmen 124 yerde ondan bahsetmekte

ve alıntılar yapmaktadır.

Diğer taraftan Serrâc'ın çağına yetişmiş olan Ebû Saîd el-Hargüşî (406/1015)'nin Tehzibü'l-Esrar adlı eseri, konu ve bab başlıkları itibariyle *el-Lüma'*ın aynı gibidir. Hatta bu yüzden Tehzibü'l-Esrar'la ilgili bir makale yazarı Arberry, işi biraz da ithama vardırarak şunları söylemektedir: "*el-Lüma'*dan aynen aktarılmış tarihi yağmacılığın şahitlerinden biri…"[3] Gerçekten iki eser muhtevası ve ana başlıkları açısından karşılaştırıldığında bu benzerlik görülmektedir.[4]

Ancak Serrâc'ın asıl etkisi, tasavvuf ilmini, diğer İslamî ilimler gibi ama onlardan ayrı bir ilim olarak değerlendirip işlemesi, tarifini yapması, delillerini zikretmesi, sınırlarını çizmesi, konularını belirleyip tertip etmesi, adeta ona bağımsızlığını kazandırmasında ortaya çıkmaktadır. Nitekim daha sonraki müelliflerin onu bu noktada taklit ettiklerini ve yolunu takip ettiklerini söylemek mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla şu cümleleri ilk defa Serrâc yazmıştır: "İlimler çeşitlidir. Din ilmi de üç çeşittir. Kur'an ilmi (daha sonra buna fıkıh diyecektir), sünnet ilmi ve iman hakikatleri ilmi. Bu üç ilim, bu üç grup arasında dolaşır. Bunlar Allah'ın ayetlerinden, Rasûlü'nün sünnetinden ve veli kullarının kalplerine düşen hikmetlerden oluşur. Bunun da aslı iman hadisi (Cibril Hadisi)'dir. (…) Bu sınıflardan (hadisçi, fıkıhçı ve sûfî) her birinin ilim, amel, hal ve hakikat yönünden bir takım şeklî esasları olduğu gibi, anlam açısından da kendilerine göre bir takım terimleri, kavramları ve yorumları vardır. İlimleri bu özellikleriyle bilenler o sahada âlim, bilmeyenler ise cahil sayılırlar."[5]

Serrâc'ın tespitlerine göre, tasavvuf âlimlerinin diğerlerinden farklı bazı özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Mutasavvıf, kendisiyle ulaşmak istediği hedef arasına girecek her şeyden ilgisini keser ve yüz çevirir. Hedef ve gayesi ise sadece Allah'tır. Bu yolda dünyaya karşı zahid davranma, nefse muhalefet etme ve zevklerinden yüz çevirme, mücahede etme ve heva-i nefse karşı çıkma gibi metotlar uygular.
2. Cenab-ı Hakk'a huzurlu bir kalp ve tam bir huşu ve yoğunlaşma ile

---

3 A. Ö. Arberry, "Khargshi's Manual of Sufism", *Bulletin of School Oriantal Studies*, IX, S. 2, s. 145.

4 Bk. Ebû Sa'd Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrar*, thk. İrfan Gündüz, İst. 1990. (Basılmamış Doçentlik Tezi).

5 Serrâc, *el-Lüma'*, s. 10.

ibaret edebilmek için, iç âlemini sakinleştirir, bütün güzel duygularını işletir, sırlara kulak kabartır.

3. Sonra diğer âlimlerde olmayıp Allah'ın onlara bahşettiği bazı haller, yükseldikleri bazı makamlar vardır.
4. Ayrıca onlar, marifet elde etme, inceliklerine vakıf olma, nefsi ve emrettiklerini, riya, gizli arzular, gizli şirk vb. durumları tanıma ve onlardan kurtuluş yolunu bulma konusunda hırslıdırlar.
5. Diğer âlimlere müşkil gelen bazı manaları keşf edip ortaya çıkarma, istinbat etme metotları da bulunmaktadır. Bu durum, ibarede gizli, işaret şeklinde bulunan, ciddi bir teksif isteyen latife ve nükteler şeklindedir. Bunlar ibadetin hakikati, ihlâs, değişik haller, makamlar, sırlar, marifet dereceleri vs. konuları içerir.

Örnek Metin

باب الكشف عن اسم الصوفية

ولم سموا بهذا الاسم، ولم نسبوا إلى {هذه} اللبسة

قال الشيخ رحمه الله: إن سأل سائل فقال: قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه فلم قلت: الصوفية و لم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم، و لم تضف إليهم حالا كما أضفت الزهد إلى الزهاد والتوكل إلى المتوكلين والصبر إلى الصابرين؟ فيقال له: لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، و لم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحا جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالى فى الانتقال من حال إلى حال، مستجلبين للزيادة؛ فلما كانوا فى الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسماً دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالا دون حال، ولا أضفتم إلى علم دون علم، لأنى لو أضفت إليهم فى كل وقت حالا {هو} ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال وسميتهم بذلك، لكان يلزم أن أسميهم فى كل وقت باسم آخر، وكنت أضيف إليهم فى كل وقت جالا دون حال على حسب ما يكون الأغلب عليهم، فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء، ويكثر فى ذلك الروايات والأخبار، فلما أضفتم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عاما مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة، ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل: ”وإذ قال الحواريون“ وكانوا قوما يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك و لم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التى كانوا بها مترسمين؛ فكذلك الصوفية عندى والله أعلم.

نسبوا إلى ظاهر اللباس، و لم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التى هم بها مترسمون؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياءعليه السلام زالصديقين وشعار (المساكين) المتنسكين.

باب الرد على من قال:

لم نسمع بذكر الصوفية فى القديم وهو اسم محدث

إن سأل سائل فقال: لم نسمع بذكر الصوفية فى أصحاب رسول الله (ص) ورضى عنهم أجمعين، ولا فيمن كان بعدهم، ولا نعرف إلا العباد والزهاد والسياحين والفقراء؛ وما قيل لأحد من أصحاب رسول الله (ص): صوفىٌّ، فنقول وبالله التوفيق:

الصحبة مع رسول الله (ص) لها حرمة، وتخصيص من شمله ذلك، فلا يجوز أن يعلق عليه اسم على أنه أشرف من الصحبة، وذلك لشرف رسول الله (ص) وحرمته، ألا ترى أنهم أئمة الزهاد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصابرين والمخبتين، وغير ذلك، وما نالوا جميع ما نالوا إلا ببركة الصحبة مع رسول الله (ص)، فلما نسبوا إلى الصحبة التى هى أجل الأحوال استحال أن يفضلوا بفضيلة غير الصحبة التى هى أجل الأحوال وبالله التوفيق.

وأما قول القائل: إنه إسم محدث أحدثه البغداديون، فمحال، لأن فى وقت الحسن البصرى رحمه الله كان يعرف هذا الإسم وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله (ص) ورضى عنهم، وقد روى عنه أنه قال: رأيت صوفياً فى الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه وقال: معى أربعة دوانيق فيكفينى ما معى.

وروى عن سفيان الثورى رحمه الله أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفى ما عرفت دقيق الرياء، وقد ذكر فى الكتاب الذى جمع فيه أخبار مكة عن محمد ابن إسحاق بن يسار، وعن غيره يذكر فيه حديثاً: أنه قبل الإسلام قد خلت مكة فى وقت من الأوقات، حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، فإن صح ذلك فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح، والله أعلم.

"Sufi" Adı Nereden Geliyor? *

Biri çıkar ve derse ki: "Hadisçileri hadise, fakihleri fıkha nispet ettin. Niye sufileri bir hal veya ilme nispet etmedin ve onlara sadece "Sûfiyye" demekle yetindin? Halbuki sen, zahidleri zühde, mütevekkilleri tevekküle, sabirleri sabra izafe ettiğin gibi, onları da herhangi bir hal ve makama izafe edebilirdin?"

Ona şöyle cevap verilebilir: "Sufiler sadece bir ilimde teferrüd etmiş, sadece bir makam ve hale bürünmüş kimseler değildir. Aksine onlar bütün manevi ilimlerin kaynağı, hallerin barınağı, eskilerin ahlakının mazharıdırlar. Onlar maiyet-i ilahiye sayesinde bir halden bir hale intikal etmede ve daima daha iyi ve güzele koşmadadırlar. Halleri böyle değişken olan ve devamlı ilerleyen kimselerin bu hallerden sadece birinin adıyla anılması uygun olmaz. Ben onları sadece bir hal ve makam ile kayıtlamamak için bu hallerden biriyle isimlendirmekten kaçındım. Şayet onları içinde bulundukları en etkili hal, makam, ilim ve ahlaka izafe ederek isimlendirecek olsaydım, her zaman ayrı bir isimle adlandırmam gerekecekti. Bu olmayacağına göre onları giydikleri şeye izafe ederek sûfiyye adıyla adlandırdım. Çünkü sûf

* Bu kısım Hasan Kâmil Yılmaz'ın çevirisinden alıntılanmıştır.

(yün) giymek nebilerin adeti, peygamberlerin ve asfiyanın şiarıdır.

Bu konudaki rivayet ve haberler pek çoktur. Sûfileri libaslarına izafe edince bu onların ilimlerine, uygulamalarına, hal ve ahlaklarına şamil bir isim oldu. Nitekim Allah *Teâlâ* hazretleri İsa(s)'nın ashabını giydikleri beyaz elbiseye nisbetle "Havârîler" diye yad etmiştir. Allah *Teâlâ* onları sahip oldukları ilim, davranış ya da hal ile anlam yerine bu adla anmayı tercih etmiştir. Bana göre sufilerin durumu da aynıdır. En doğrusunu Allah bilir. Sufiler zahir libasına nispetle bu adı almış, büründükleri bir hal ve ilimle anılmamışlardır. Çünkü suf giymek peygamberlerin ve sıdıkların adeti; miskinlerin ya da ibadet ehli kişilerin şiarıdır.

Sûfî Kelimesinin Menşei

Biri çıkıp: "Biz sûfiyye adını Allah Rasûlü(s)'nün ashabı arasında ve onlardan hemen sonraki çağda hiç duymadık. Biz o devirlerde âbid, zâhid, saih ve fakir gibi bazı terimler kullanıldığını biliyoruz. Allah Resulü'nün ashabından hiç kimsenin adı ve lakabı sûfî değildir" diyecek olursa, biz ona şu cevabı veririz: "Allah Rasulü ile sohbetin ve sahabi adıyla anılmanın belli bir saygınlığı vardır. Sahabilere sahabilikten daha çok yakışacak bir isim bulunamaz. Bu, Allah Rasulü'nün kendi şeref ve saygınlığından kaynaklanan bir özelliktir. Sahabiler, bütün abidlerin, zahidlerin, mütevekkillerin, fukaranın, rıza ve sabır ehli kimselerle mütevazıların makamlarıdır. Onlar nail oldukları her türlü şeref ve meziyete Allah Resulü'nün sohbeti sayesinde nail olmuşlardır. Sahabiler, hallerin en yücesi olan sahabiliğe (sohbet) mensup bulunduklarından onların hallerin en değerlisi olan sohbetten başka bir faziletle yüceltilmeleri mümkün değildir. Başarıya erdiren sadece Allah *Teâlâ* hazretleridir.

Biri de çıkıp: "Bu sûfî kelimesi Bağdatlıların uydurduğu bir kavramdır" derse, bu da muhaldir (imkânsızdır). Çünkü bu terim Hasan Basri'nin zamanında biliniyordu. Hasan Basri, Allah Rasulü(s)'nün ashabından bazı kimselerle görüşmüş bir tabidir. Rivayete göre o, şöyle demiştir: "Mekke'de tavaf sırasında bir "sûfî" gördüm ve ona bir şeyler vermek istedim, fakat o bunu almadı ve: "Benim yanımda dört çeyrek dinar var, yanımdaki bana kâfi." dedi.

Rivayete göre Süfyan Sevrî şöyle demiştir: "Ebû Hâşim Sûfî olmasaydı ben riyanın inceliklerini öğrenemezdim."

Muhammed b. İshak b. Yesar ve diğerlerinden gelen Mekke ile ilgili rivayetleri toplayan bir kitapta şöyle bir haber nakledilmektedir: "İslam'dan önce bir çağda Mekke bomboş ve Beytullah'ı tavaf edecek kimse kalmamış. Mekke'ye uzak bir beldeden bir sûfî gelip Beytullah'ı tavaf ederek memleketine geri dönüyormuş." Eğer bu rivayet doğru ise İslam'dan önce bile "sûfî" kavramının bilindiği ortaya

çıkmaktadır ki, o zaman da bu isim fazilet ve salah ehli kimselere nispet ediliyormuş. En doğrusunu Allah bilir.

KÛTÜ'L-KULÛB

EBÛ TÂLİB EL-MEKKÎ

Ramazan MUSLU *

Bir tasavvuf klâsiği olan *Kûtü'l-kulûb* hakkında bilgi vermeden önce, müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî'yi ve yaşadığı dönemi kısaca ele almak istiyoruz: Müellifin yaşadığı IV. asır, Abbâsî hilâfetinin dağılmaya yüz tuttuğu buhranlı ve istikrarsız bir dönemdir. İslam âlemi, Abbâsî yönetiminin dağılmasından sonra siyasî otorite açısından parçalanmış ve bazı mahallî sultanlıklara ayrılmıştır.[1] Bu dönemde, Müslüman gruplar (ehl-i sünnet/şîa) arasında yer yer çatışmalar çıkmış ve bu nedenle birçok insan hayatını kaybetmiştir.[2] Üst seviyedeki yöneticiler, lüks ve israf içinde yaşarlarken; halk sefil ve perişan bir vaziyette hayatını sürdürmeye çalışmıştır.[3]

Öte yandan bu asır, siyâsî istikrarsızlığa rağmen ilmî, felsefî ve kültürel hareketler açısından canlı bir dönem olmuştur. Bunda hiç kuşkusuz devlet adamlarının, gerek bu faaliyetlerde bizzat aktif olarak rol almaları, gerekse meclislere iştirak ederek destek vermeleri etkili olmuştur.[4] Nitekim Tefsir, Hadis ve Fıkıh

---

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, (nşr. C.J. Tornberg), I-XIII, (Beyrut 1386/1966), VIII, 323-324; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1977, XI, 319-320; B.Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı", *SÜ.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1996, sy. 6, s. 71.

2 İbn Kesîr, *age*, XI, 49, 203-204; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 72.

3 İbn Kesîr, *age*, XI, 213, 282, 302, 306, 322-323; B.Saklan, *SÜİFD*, aynı yer.

4 Hasan İbrahim Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslam Târihi*, çev.: İsmail Yiğit ve diğerleri,

gibi İslâmî ilimlerde değerli âlimler yetişmiştir.[5] Tasavvuf ilminde ise, Ebû Nasr Serrâc (ö.378/988), Kelâbâzî (ö.380/990) ve Ebû Tâlib el-Mekkî dikkati çeken en önemli mutasavvıflardır.

1. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Hayâtı ve Eserleri

Hicrî IV. asır Tasavvuf anlayışında önemli bir yere sahip mutasavvıflardan biri olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin ne yazık ki, hayatıyla ilgili yeterli bilgiye sahip değiliz.[6] Kaynaklarda yer aldığı kadarıyla onun hayat hikâyesini şu şekilde özetlemek mümkündür:

"ez-Zâhid", "es-Sûfî", "el-Müzekkir", "el-Vâiz" ve "el-Üstâz" gibi sıfatlarla anılan[7] müellifin tam adı, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî el-Acemî el-Mekkî'dir.[8] Talebelerinden Muhammed b. Ali el-Allâf'ın bildirdiğine göre, aslen İran'ın Cebel[9] bölgesinden olup,[10] uzun müddet Mekke'de kaldığı

İstanbul 1985-86, c. III, ss. 333 vd.; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 71.

5 Ebû Cafer et-Tahâvî (ö.321/933), İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö.327/939, İbn Hıbbân el-Bustî (ö.354/965), Bezzâr (ö.354/965), Taberânî (ö.360/971), Râmehürmüzî (ö.360/971) ve Dârekutnî (ö.385/995), Hadis ilmi sahasında; İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923), Tefsir ve Fıkıh ilimlerinde söz sahibi olmuş önemli şahsiyetlerdir. bk. İbn Kesîr, *age*, XI, 259, 270, 317, 324, 336; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 72-73.

6 Çünkü, meşhur sûfî tabakât müelliflerinden Sülemî (ö.412/1021), *Tabakâtü's-sûfiyye*; Ebû Nuaym el-Isfahânî (ö.430/1038) *Hılyetü'l-evliyâ*; Kuşeyrî (ö.465/1072) *Risâle*; İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) *Sıfatü's-safve*; Feridüddin Atâr (ö.620/1220) *Tezkiratü'l-evliyâ*; İbnü'l-Mülakkın (ö.804/1401) *Tabakâtü'l-evliyâ*; Şârânî (ö.973/1565) *et-Tabakâtü'l-kübrâ* ve Münâvî (ö.1031/1621) *el-Kevâkibü'd-dürriyye* adlı eserlerinde, genellikle sûfî olarak tanınmasına rağmen onun hayat hikayesine yer vermemişlerdir. bk. B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 70-71; a.mlf, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, X, 329.

7 İbn Kesîr, *age*, XI, 319; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Kahire 1382/1963, III, 655; a.mlf, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaûd ve diğerleri.), I-XXIII, (Beyrut 1404/1984), XVI, 536; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, I-VII, Beyrut 1406/1986, V, 300; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Aktuç), I-II, İstanbul 1951-55, II, 55; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 73.

8 Daha geniş bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, ts., IV, 303-304; Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd), I-V, Beyrut 1405/1985, II, 170; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-VIII, (Kahire 1350-51), III, 120-121; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, I-III, (Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî), Beyrut, ts., II, 174-175; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 74.

9 Cebel, İran'ın batısında "Irak-ı Acem" olarak anılan bölgenin adıdır. En önemli şehirleri, Isfahan, Hemedan ve Rey'dir. Daha geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, I-V, (Beyrut 1986), II, 99; H.J. Kramers, "İran", *İA*, V/2, 1013-1014.

10 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, (Beyrut ts), 89.

ve buraya yerleştiği için "Mekkî" nisbesini aldı. Ebû Tâlib, öğrenimine Mekke'de Hadis tahsil ederek başladı; çeşitli beldeleri dolaştı; gittiği yerlerde tanınmış âlimlerden ilim öğrendi. Mekke'de istifâde ettiği hocalarından biri, bid'atın yayılmasından rahatsız olarak Bağdat'ı terk eden Ebû Bekir el-Âccûrî (ö.360/970); diğeri ise "Abdâl"dan biri olarak kabul ettiği Ebû Ali el-Kirmânî'dir.[11] Ali b. Ahmed el-Masîsî ve Ebu Bekir el-Müfîd, onun Hadis aldığı diğer hocalarıdır.

Ebû Tâlib el-Mekkî zühde önem veren bir mutasavvıftır. Nitekim onun genç yaşlarda nefis mücâhedesine başladığı; çokça riyâzat yaptığı ve bir süre helal bitkilerden başka bir şey yemediği için cildinin renk değiştirdiği rivâyet edilir.[12]

"Semâ"ın mübah olduğu görüşünü benimseyen Ebû Tâlib el-Mekkî, muhtemelen asrın ortalarında Bağdat'a gitti. Burada meşhur Hadis şeyhlerinden Abdussamed b. Ali (ö.354/957) ile aralarında bir ihtilaf vukû buldu. Anlatıldığına göre şeyh, Ebû Tâlib'in ziyaretine gelmiş, ancak semâ yaparken görünce onu bu davranışından dolayı kınamıştır. Bunun üzerine Ebû Tâlib bir şiirle karşılık vermek istemişse de Abdussamed b. Ali kızarak yanından ayrılmıştır.[13]

Ebû Tâlib, Bağdat'tan sonra Basra'ya gitti ve burada Ebu'l-Hasen b. Sâlim (ö.350/961 veya 360/970)[14] ile tanıştı ve onun kelâm ve tevhid konularındaki fikirlerini benimseyerek *Sâlimiyye* mektebine mensup oldu. Tasavvufî görüşlerini, İbn Sâlim vasıtasıyla Sehl b. Abdullah Tüsterî'den aldı. İbn Sâlim'in vefâtı üzerine, bir müddet daha Basra'da kaldıktan sonra, tekrar Bağdat'a döndü ve insanların ilgi odağı haline geldiğinden kendisi için vaaz meclisleri tertip edildi.[15] Kaynaklarda kaydedildiğine göre Ebû Tâlib, bu vaazların birinde, kendisine ait olduğu tartışmalı olan *şatahât* türü bir söz söylemiş ve bu nedenle insanlar onu bid'at ehli sayarak terk etmişlerdir. Nitekim ölünceye kadar bir daha Bağdat camilerinde vaaz vermemiştir.[16] Zebîdî, Ebû Tâlib'i bir tarikat kurucusu

---

11 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I-II, (Kahire 1310), I, 377; II, 248. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I-XIV, Beyrut 1967, XI, 270.

12 İbn Hallikân, *age*, IV, 303; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX, 128; İbnü'l-İmâd, *age*, III, 120-121; Zehebî, *Siyer*, XVI, 537; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, 74; a.mlf, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, X, 329; S.Uludağ, "Ebû Tâlib Mekkî (r.h.)", *SGAD*, VII, 21-22.

13 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 320; İbnü'l-İmâd, *age*, II, 373.

14 Vefât tarihi ile ilgili farklı rivâyetler için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VIII, 582; İbnü'l-İmâd, *age*, III, 36; Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, Beyrut 1970, II, 430.

15 *Kûtü'l-kulûb*, II, 153, 192, 294; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, 75-76.

16 Daha geniş bilgi için bk. Hatîb, *age*, III, 89; İbn Hallikân, *age*, IV, 303; İbnü'l-İmâd, *age*, III, 121;

olarak gösterir ve şeyhinin Ebû Saîd b. el-Arabî olduğunu söyler.[17] Ayrıca, Ebû Bekir b. Cellâ,[18] Ebû Saîd b. el-Arabî el-Basrî (ö.341/952),[19] Muzaffer b. Sehl, [20] Ahmed b. Dahhâk ez-Zâhid[21] ve Muhammed b. İsâ b. Hakan el-Mukrî[22] gibi sûfîlerden de ilim tahsil etmiştir.

Sâlih ve ibâdete düşkün bir zât olarak tanınan Ebû Tâlib el-Mekkî, 6 Cemâziyelâhir 386/26 Haziran 996 Cuma günü vefât edince Bağdat'ın doğusunda bulunan Mâlikiye mezarlığına defnedildi. Kabri, günümüzde ziyaret edile gelen yerlerden biridir.[23]

Ebu'l-Kâsım b. Serrât,[24] Ebû Tâlib el-Mekkî'nin yetiştirdiği talebelerden biridir. Mekkî ile alâkasını hayatı boyunca sürdürmüş; hastalığında yanından ayrılmamış ve ona hizmet etmiştir. Vefât ettiğinde de cenaze ve defin işleriyle kendisi ilgilenmiştir.[25]

Abdülaziz b. Ali el-Ezcî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muzaffer el-Hayyât ve Ebû Tâhir Muhammed b. Ali el-Allâf, Mekkî'nin diğer önde gelen talebeleridir.[26]

Aynı zamanda Hadis, Fıkıh ve Kelâm âlimi olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bugün mevcut olan yegâne eseri, *Kûtü'l-kulûb*'tur. Bundan başka, günümüze ulaşamayan veya âidiyeti şüpheli birkaç eser daha kaynaklarda kendisine atfedilmektedir:

1. *el-Erbeûn*: "el-Hamdü lillâhi künhe hamdihi bi-hamdihi…" cümlesiyle başlayan kırk hadis mecmûasıdır.[27]

B.Saklan, agm, *SÜİFD*, 76-77.

17 Zebîdî, *Ikdü'l-cevheri's-semîn*, (nşr. M. Tancî), s. 85.

18 *Kûtü'l-kulûb*, II, 153, 298.

19 *ae*, I, 330.

20 *ae*, II, 543.

21 Zehebî, *Siyer,* XVI, 536.

22 *Kûtü'l-kulûb*, II, 153.

23 Hatîb, *age*, III, 89; İbn Hallikân, *age*, IV, 303; İbnü'l-İmâd, *age*, III, 121; B.Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, X, 329.

24 Zehebî, aynı zâtı "Ebu'l-Kâsım b. Büşrân" olarak kaydetmektedir. bk. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVI, 537.

25 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 320.

26 Hatîb, *age*, III, 89, 468; X, 468; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 189; Zehebî, *Siyer*, XVI, 537; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, V, 300; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 84.

27 Zehebî, *Siyer*, XVI, 537; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisân*, V, 300; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 85.

2. *İlmü'l-kulûb*: Eserin Ebû Tâlib el-Mekkî'ye ait olduğunda şüphe vardır.[28]
3. *Tevhid*: Bu gün elimizde bulunmayan eserin, Kûtü'l-kulûb'un otuz üçüncü faslı ile muhteva bakımından bir benzerlik arz ettiği için, kaynaklarda bu bölümle bir ilgisinin olabileceği kaydedilir.[29]
4. *Tefsir*: Eser, Ebû Tâlib el-Mekkî'ye sehven isnâd edilmiştir. [30]
5. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*: Eser, müellife yalnızca Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından isnâd edilir.[31]
6. *İlmü'l-kulûb*: Brockelmann ve Ziriklî tarafından müellife isnad edilir. Ancak, bir nüshasının Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye yazmaları arasında 113 numarada kayıtlı olduğu iddia edilen[32] eserin, müellife ait olduğu tartışmalıdır. Eser, Abdülkâdir Ahmed Atâ tarafından 1348/1964'te Kahire'de neşredilmiştir.[33]
7. *el-Beyânü'ş-şâfî*: Müellife nisbet edilen bu eser, aslında Muhammed b. İbrahim er-Rundî tarafından Kûtü'l-kulûb'un bâzı kısımlarına yapılan bir şerhtir.[34]
8. *Menâsikü'l-hac*: Haccın menâsiki ve ahkâmının anlatıldığı eser, müellifin Kûtü'l-kulûb'ta atıfta bulunduğu eserlerinden biridir. [35]
9. *el-Müsned*: Müellifin Kûtü'l-kulûb'ta atıfta bulunduğu eserlerinden bir diğeridir.[36]

2. *Kûtü'l-kulûb*'un Yazılış Sebebi

Ebû Tâlib el-Mekkî, eseri hangi sebeple yazdığını açık bir şekilde ifâde etmemektedir. Ancak, dönemin özellikleri göz önünde tutulduğunda bir tahminde bulunmak mümkündür. Müellifin yaşadığı asır, tasavvuf ehli ile ona karşı olanların münâkaşa halinde bulundukları bir dönemdir. Dolayısıyla onun bu eseri,

28 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 84-85.

29 Hatîb, *age*, III, 89; İbn Hallikân, *age*, IV, 303; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 85.

30 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 86.

31 *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 55; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 86.

32 Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* Leiden 1937, I, 360; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 274; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 86.

33 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 87; a.mlf, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, X, 329; S.Uludağ, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1995, VII, 22.

34 Tahsin Yazıcı, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *İA*, VII, 643-644; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 87.

35 *Kûtü'l-kulûb*, II, 231.

36 *ae*, I, 133.

iki taraf arasında bir köprü kurmak ve Tasavvufun Kur'an ve Sünnet çizgisinde bir ilim olduğunu ortaya koymak amacıyla kaleme aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.[37]

3. *Kûtü'l-kulûb*'un Yazma ve Baskılı Nüshaları, Tercümeleri

Tam adı "*Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*" olan ve değişik kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, birkaç defa basılmıştır.

Kütüphane kayıtlarına göre *Kûtü'l-kulûb*'un tespit edilen bazı yazma nüshaları şunlardır:

1. Afyon Müzesi, no: 20, 265 vr. İstinsah tarihi: 1075.
2. Atıf Efendi Ktp, Atıf Efendi, no: 1475, 277 vr., (h.610); no: 1476, 241 vr. (h.867).
3. Beyazıt Devlet Ktp, Veliyyüddin Efendi, no: 1756, (h.588), 460 vr.; no: 1757, 460 vr., İstinsah tarihi. 558.
4. Edirne Selimiye Ktp, no: 1064, (h.730).
5. Hacı Selim Ağa Ktp, Hüdâyî, no: 523, 288 vr.
6. Köprülü Ktp, Fazıl Ahmed Paşa, no: 765, 430 vr.
7. Millet Ktp, Feyzullah Efendi, no: 1267, I, 292 vr. (H. VII. Asır); II, 236 vr. (h.VII.asır); III, 232 vr. (h.570).
8. Süleymaniye Ktp.:
    a. Ayasofya, no: 2001, 343 vr. (h.598).
    b. Cârullah, no: 1076, 197 vr. İstinsah tarihi: 562/1166.
    c. Fâtih, no: 2765, 344 vr., Müstensihi: Abdülganî b. Abdüddâim en-Neccâr, (H. 575); no: 2766, I, 212 vr. (h.IX.asır); II, 212 vr. (h.877).
    d. Hekimoğlu, no: 497, 575 vr.
    e. İbrahim Efendi, no: 438, 236 vr., (h.668).
    f. Lâleli, no: 1478, 399 vr. (h.1127).
    g. Musalla Medresesi, no: 115, Müstensih: Süleyman b. Gazi el-Eyyûbî, (H. 828), 338 vr.
    h. Nâfiz Paşa, no: 436, 411 vr.

37 Bilgi için bk. B.Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, X, 239.

i. Reîsü'l-küttâb, no: 489, 352 vr., (h.922).
j. Tâhir Ağa Tekke, no: 436, 411 vr.
k. Turhan H. Sultan, no: 324/1, 143 vr.
l. Yeni Cami, no: 723, 345 vr.

9. TYTK, Antalya-Akseki, no: 59, I, 238 vr.; II, 252 vr., İstinsah tarihi: 1732.
10. Fuat Sezgin'in kaydettiğine göre eserin yurt dışındaki yazma nüshalarından bazıları şunlardır:
    a. Tunus, el-Ahmediyye Ktp, no: 3560-62,
    b. Özbekistan, Taşkend (El Yazmaları) Ktp, no: 3134,
    c. Mısır-Kâhire, Tal'at Ktp, Tasavvuf, no: 1544, 179 vr. (h.492).[38]

Eserin matbu nüshaları, şerhleri, muhtasarları ve eserle ilgili yapılan tahkik çalışmalarından tespit edebildiklerimizi şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Eser; Mısır, 1306/1888 (Dâru's-sadr); 1351/1932 (el-Matbaatü'l-Mısriyye); Kâhire, 1310; 1371/1961 (Mustafa el-Bâbî el-Halebî); 1412/1991; 1416/1996; Beyrut, 1985, 1995 yıllarında basılmıştır.
2. Mahmud b. Ali İzzeddin el-Kâşî (ö.735/1334) tarafından "*Lübâbü'l-Kût min hazâini'l-melekût*" adıyla şerhedilmiştir.[39]
3. Muhammed b. Halef el-Emevî (ö.743/1342) tarafından *el-Vusûl ile'l-garazi'l-matlûb min cevâhiri Kûti'l-kulûb* adıyla ihtisar edilmiş ve *Kûtü'l-kulûb*'un hâmişinde yayımlanmıştır.[40]
4. Hüseyin b. Maîn ve Derviş Abdülkerim b. Ali (H. XI. asır) tarafından ihtisar edilmiştir.[41]
5. Saîd Nesîm Mekârim tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Mekârim, bu çalışmada eserde geçen âyetlerin yerlerini dipnotlarda göstermiş ve sayfa kenarlarında önceden yaygın olan baskının sayfa numaralarını da vermiştir.[42]
6. Ebû Abdullah et-Tabersî b. Abdillah el-mühtedî bi-nûrillâh, *Tebsîtu Kitâbi*

38 Daha geniş bilgi için bk. Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden 1967, I, 667.

39 241 varak hacmindeki eser, h.1070'te Abdülhalim Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. bk. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, no: 1769.

40 *Kûtü'l-kulûb*, (Dâru Sâdir), Mısır 1306.

41 TSMK, Hazine Kit., no: 235, 259 vr. (h.1085). Ayrıca, h. 1105'te Ahmed b. Muhammed el-Müezzin tarafından istinsah edilen bir muhtasar nüshası için bk. Süleymaniye Ktp, Fatih, no: 2768, (370 vr.)

42 *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*, I-II, thk. Saîd Nesîb Mekârim, Beyrut 1995, (Dâru Sadr).

Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb adıyla şerh etmiştir.[43]

7. Muhammed b. İbrahim er-Rundî tarafından eserin bâzı zor kısımları şerh edilmiştir.[44]

Eser, iki defa Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bunlardan ilki, Yakup Çiçek tarafından 1998-99 yıllarında yapılmıştır. Bu çalışma, noksan olup eserin sadece birinci cildini kapsamaktadır.[45] Türkçe tercümelerin ikincisi ve tam olanı ise, Muharrem Tan tarafından 1999'da tamamlanmış ve dört cilt olarak yayımlanmıştır.[46]

Eserle ilgili bazı akademik çalışmalar yapılmıştır:

1. *Kûtü'l-kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*: Bilal Saklan, bu doktora çalışmasında Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Hadis meselelerine bakışını tespit etmiş ve ayrıca hicrî IV. asırdaki diğer sûfîlerin Hadis ilmine bakışlarına da ışık tutmuştur.[47] (Konya 1989)
2. *Ebû Tâlib el-Mekkî ve menhecuhu's-sûfî*: Abdülhamîd Abdülmün'im, bu master çalışmasında Ebû Tâlib el-Mekkî'nin sûfîlik yönünü, Tasavvuf ilmindeki yeri ve metodunu ortaya koymaya çalışmıştır.[48] (Kahire 1972)
3. *Kûtü'l-kulûb-Ebû Tâlib el-Mekkî'de Dinî Yaşayışın Psikolojisi*, Hüseyin Certel, bu yüksek lisans çalışmasında, *Kûtü'l-kulûb*'a dayanarak tasavvufî yaşayışın psikolojik tahlilini yapmaya çalışmıştır.[49] (İstanbul 1993)
4. Mehmet Ekiz, *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-kulûb'una Göre İman ve İslam*, Atatürk Ünv. İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi (30 y.). (Erzurum 1981)
5. Aziz Kalaycı, *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Hayâtı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri*, Atatürk Ünv. İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi (48 y.), (Erzurum 1981)
6. İhsan Soysaldı tarafından "Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996)'nin Kûtu'l-Kulûb Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufî Kavramlar", adlı bir makâle yayımlanmıştır.[50]

---

43 Süleymaniye Ktp. Fatih, no: 2765.

44 Tahsin Yazıcı, "Mekkî", *İA*, İstanbul 1972, VII, 644.

45 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Yakup Çiçek, (Umran Yayınları), I, İstanbul 1998; II, İstanbul 1999.

46 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb-Kalplerin Azığı*, I-IV, çev. Muharrem Tan, (İz Yayıncılık), İstanbul 1999.

47 Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1989.

48 Daha geniş bilgi için bk. B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 68.

49 Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Ankara 2001, s. 59.

50 *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 3, sy. 9, Temmuz-Aralık 2002, ss. 293-301.

4. *Kûtül'l-kulûb*'un Muhtevâsı ve Kaynakları

Kûtü'l-kulûb'un muhtevâsını, müellifin eserde kullandığı ana başlıklardan hareketle vermek istiyoruz: Buna göre eser, kırk sekiz ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla:

1. Muâmeleye dâir bâzı âyet-i kerimeler,[51]
2. Gece ve gündüz evrâdı ile ilgili âyetler,[52]
3. Müridin gece ve gündüz farz veya nafile olarak yapması gereken ameller,[53]
4. Sabah namazında selamdan sonra okunması mendup ve müstehap olan zikir ve âyetler,[54]
5. Sabah namazından sonra okunacak seçme duâlar,[55]
6. Müridin sabah namazından sonra yapacağı ameller,[56]
7. Gündüz yedi evrâdı, [57]
8. Gecenin beş evrâdı, [58]
9. Fecir vakti, [59]
10. Zevâl vakti, [60]
11. Gündüz ve gece namaz kılmanın fazileti, [61]
12. Vitir ve teheccüd namazının fazileti, [62]
13. Kulun uykudan uyandığında ve sabah kalktığında söylemesi müstehâb olan sözler, [63]
14. Gece ibadetinin taksimi ve gece ibâdete kalkanların sıfatları,[64]
15. Kulun tesbih, zikir ve duâ olarak yapacağı virdler, cemaatle namaz kılma-

51 *Kûtûl'l-kulûb*, (Kahire 1310), I, 4.
52 *ae.*, I, 4-5.
53 *ae.*, I, 5-6.
54 *ae.*, I, 6-7.
55 *ae.*, I, 7-14.
56 *ae.*, I, 14.
57 *ae.*, I, 14-19.
58 *ae.*, I, 19-22.
59 *ae.*, I, 22-23.
60 *ae.*, I, 23-27.
61 *ae.*, I, 27-31.
62 *ae.*, I, 31.
63 *ae.*, I, 31-35.
64 *ae.*, I, 35-40.

nın fazileti, duaların kabul edilmesi umulan zamanlar ve tesbih namazı, [65]

16. Kur'an okuma âdâbı ve okuyucuların sıfatları, [66]
17. Kur'an'da geçen mufassal ve muvassal ifâdeler, âlimlerin (amel edenlerin) methi ve gâfillerin yerilmesi ve Kur'an'daki bâzı garip kelimelerin tefsiri,[67]
18. Gaflet ehlinin çirkin sıfatları,[68]
19. Kur'an-ı Kerim'i sesli ve sessiz okumanın hükümleri, [69]
20. Gecelerin ihyâsı, [70]
21. Cuma gününün âdâbı ve bu konuda mürîdin bilmesi gerekenler, [71]
22. Oruç, orucun tertibi ve oruçluların sıfatları, [72]
23. Nefis muhâsebesi ve vakitlere riâyet edilmesi, [73]
24. Mürid için virdin mâhiyeti ve âriflerin durumu, [74]
25. Nefsi tanımak ve âriflerin vecd halleri,[75]
26. Murâkabe ehlinin müşâhedesi, [76]
27. Müridlerin esâsı, [77]
28. Mukarrebûnun murâkabesi ve yakînî iman sahiplerinin makamları,[78]
29. Mukarrebûnun makamları ve yakînî iman sahibi âriflerin durumları,[79]
30. Kalp ehline gelen havâtır, [80]
31. İlim, ilmin fazileti, âlimlerin sıfatları, marifet ilminin diğer ilimlere üstünlüğü, selef-i sâlih âlimlerinin yolları, bâtın ilminin zâhir ilmine üstünlüğü, dünya âlimleriyle âhiret âlimleri arasındaki fark, ilimleriyle dünyalık pe-

---

65 *ae.*, I, 40-44.
66 *ae.*, I, 44-51.
67 *ae.*, I, 51-57.
68 *ae.*, I, 57-59.
69 *ae.*, I, 59-61.
70 *ae.*, I, 61-63.
71 *ae.*, I, 63-73.
72 *ae.*, I, 73-75.
73 *ae.*, I, 75-81.
74 *ae.*, I, 81-84.
75 *ae.*, I, 84-88.
76 *ae.*, I, 88-94.
77 *ae.*, I, 94-100.
78 *ae.*, I, 100-109.
79 *ae.*, I, 110-113.
80 *ae.*, I, 113-129.

şinde koşan şer âlimlerinin durumu, ilmin sıfatları, Selefin ilimde izlediği yol, sonrakilerin uydurdukları kıssa ve sözler, Selef tarafından yapılmadığı halde sonradan uydurulan söz ve fiiller, iman ve yakîn ilminin diğer ilimlere üstünlüğü, haberlerin ayıklanması ve rivâyetlerin değerlendirilmesi,[81]

32. Yakîn makamlarının açıklanması, bu ilme sahip olanların halleri (Tevbe, Sabır, Şükür, Recâ, Korku, Zühd, Tevekkül, Rızâ ve Muhabbet), [82]
33. İslâm'ın beş temeli:
    a. Tevhid şehâdeti: Allah'a yakın kılınanların şehâdeti olan bu lafzın faziletleri, Allah Rasûlü'nün şehâdeti ve bunun yakînî imana sahip olanlar için taşıdığı faziletler, [83]
    b. Namazın açıklanması: Abdestin farz ve sünnetleri, faziletleri, nama zın farz ve sünnetleri, namaz kılanın vakti kaçırması ve yetişmesi ile ilgili meseleler, namazın durumu ve namaz kılanın uyması gereken âdap, [84]
    c. Zekâtın açıklanması, verilme zamanı, sadakanın faziletleri, sadaka verme âdâbı ve fakirlerin durumları, [85]
    d. Ramazan orucunun açıklanması, [86]
    e. Şeriatın kemâl ve dinin tamamlandığı son rükün olan haccın açıklanması, [87]
34. İslâm ve imanın açıklanması, sünnetin akitleri, insanların zâhir ilmine göre muameleleri, İslâm'ın temel dayanakları, iman esasları, iman İslâm bağlantısı, kalp-amel ilişkisi, iman İslâm ayırımının açıklanması, imanda istisna, nifaktan korunma ve selefin bu hususta izlediği yol,[88]
35. Ehl-i Sünnet ve tarikatin faziletleri ve selef imamlarının yolları,[89]
36. Kişinin İslâm güzelliği ve Allah'ın onu sevmesinin alâmetleri, Müslüman'ın diğer Müslümanlar üzerindeki hakları, İslâm'ın Müslümanlara farz

81 *ae.*, I, 129-178.
82 *ae.*, I, 178-271, II, 1-83.
83 *ae.*, II, 83-93.
84 *ae.*, II, 93-106.
85 *ae.*, II, 106-113.
86 *ae.*, II, 113-114.
87 *ae.*, II, 114-123.
88 *ae.*, II, 123-138.
89 *ae.*, II, 138-140.

kıldığı hürmet, bedenî sünnetler ve sakalla ilgili günah ve bidatler, sünnet ve nafile namazlar,[90]

37. Büyük günahlar ve kâfirlerin hesaplarıyla ilgili meseleler, [91]
38. İhlâs, niyet ve niyetin güzelleştirilmesi, [92]
39. Diyet (alınan gıdaların kişinin durumuna göre ayarlanması), [93]
40. Yemekler, bunlarla ilgili âdap ve sünnetler, mekruh ve müstehaplar, [94]
41. Fakirliğin gerekleri, faziletleri, fakir avâm ve havâssın sıfatları, bağışların kabul ediliş ve reddediliş yolları ve selefin yolu, [95]
42. Yolcunun hükümleri ve yolculuk yapmanın amaçları, [96]
43. İmamın hükmü, imâmet ve imama uyanların sıfatları, [97]
44. Allah yolunda kardeşlik ve dostluk, kardeşlerin birbirlerini sevmeleri, kardeşlerle ilgili hükümler ve dostların sıfatları, [98]
45. Evlilik, evlenip evlenmeme konusunda hangisinin daha hayırlı olduğu ve kadınlarla ilgili hükümler, [99]
46. Hamama girme âdâbı,[100]
47. Geçimi temin etme yolları, zanaatlar, alış-veriş ve bu konuda bilinmesi gereken hususlar, [101]
48. Helal, haram ve ikisi arasında kalan şüpheliler, helalin fazileti, şüphelinin yerilmesidir. [102]

Eserin muhtevâsını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, kaynaklarına geçebiliriz: Bu dönemde Tasavvufa dâir kaleme alınan eserlerin temel özelliği, bir önceki asırda olduğu gibi, tasavvufî anlayışın Kitap ve Sünnet'e dayandırılmış

90 *ae.*, II, 140-147.
91 *ae.*, II, 147-155.
92 *ae.*, II, 158-164.
93 *ae.*, II, 164-178.
94 *ae.*, II, 178-192.
95 *ae.*, II, 192-204.
96 *ae.*, II, 204-208.
97 *ae.*, II, 208-213.
98 *ae.*, II, 213-237.
99 *ae.*, II, 237-259.
100 *ae.*, II, 259-261.
101 *ae.*, II, 261-286.
102 *ae.*, II, 286-297.

olmasıdır.[103] Bu nedenle Ebû Tâlib el-Mekkî'nin, *Kûtü'l-kulûb*'ta işlemiş olduğu konuları âyet ve hadislere dayandırır; ayrıca çeşitli vesilelerle çok sayıda kişiden nakilde bulunur ve eserde ileri sürdüğü görüşleri bunlarla desteklemeye çalışır. Bu şahıslar içerisinde ağırlığı sûfî şeyhler oluşturur. Özellikle Hasan-ı Basrî (ö.110/728), İbrahim b. Edhem (ö.161/777) Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896) gibi meşhur mutasavvıfların meşrep ve metotlarından etkilenir.

5. *Kûtül'l-kulûb*'un Yazılış Yöntemi

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*'ta, IV/X. asırda yaygın bulunan fikirleri ve tasavvufî cereyanları genel hatlarıyla anlatmıştır. Tasavvufî meseleler, tamamen âyet ve hadisler ışığında ele alınmıştır. Eser bu bakımdan bir hadis mecmûası izlenimi de vermektedir. Müellif, itikatta selefî anlayışa sahip olduğu için, bidatlere karşı da sert bir üslûp kullanmıştır.[104]

6. *Kûtü'l-kulûb*'un Tasavvufî Eserler İçindeki Yeri

Kûtü'l-kulûb, Tasavvufun ilmî ve amelî meselelerini konu edinen temel kaynaklarından biridir.[105] Ayrıca, Tasavvufun amelî örnekleri ve incelikleriyle dolu olan eser, Sünnî tasavvufun ilk kaynaklarından biri olma özelliğine de sahiptir.[106]

7. Kûtü'l-kulûb'un Tesirleri

Kûtü'l-kulûb, kendisinden sonra gelen Gazâlî (ö.555/1111) ve Abdülkâdir Geylânî (ö.561/1166) gibi büyük mutasavvıfları etkilemiş olması yönüyle son derece önemli bir eserdir. Nitekim Gazâlî, otobiyografisini anlattığı *el-Munkızü mine'd-dalâl* adlı eserinde *Kûtü'l-kulûb*'u okuduğunu belirterek bu durumu şöyle anlatır:

---

103 Abdülhamîd Abdülmün'im, *Ebû Tâlib el-Mekkî ve Menhecuhu's-sûfî*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Kahire 1972, s. 16; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 73.

104 B.Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, X, 239.

105 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 67.

106 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, tashih: Kilisli Rif'at, 1366/1947, II, 1361; Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, s. 17-18.

> "Tasavvufun ilim ciheti bana amelden daha kolay geldi. Bu sebeple evvelâ mutasavvıflardan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-kulûb adındaki kitabını, Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd, Şiblî ve Bayezîd-i Bistâmî gibi büyük mutasavvıflardan nakledilen sözleri ihtiva eden kitapları mütalaa etmek suretiyle bu ilmi tahsile başladım".[107]

Eser ayrıca, "*İhyâu ulûmi'd-dîn*"deki tasavvufî konuların kaynaklarından biri olmuştur.[108] Diğer taraftan Gazâlî, Mekkî'nin ameli imandan cüz sayan görüşünü de tenkit etmiştir.[109] Ayrıca o, Sühreverdî (ö.632/1235) ve Şâzilî tarikatı üzerinde de etkili olmuştur.[110]

Abdurrahman Câmî (ö.898/1492), Mekkî'den söz ederken, "*Kûtü'l-kulûb* adlı eseri, tarikat esrârının hazinesidir, tasavvufun incelikleri konusunda İslâm âleminde onun gibisi yazılmamıştır." diyerek ondan övgüyle bahsetmiştir.[111]

Kâtib Çelebi ise, birçok âlim tarafından böyle bir eserin o zamana kadar te'lif edilmediğini ve tarikatın incelikleri konusunda bu eserin benzerinin bulunmadığını kaydeder.[112]

Sünnî tasavvuf tarihine damgasını vurmuş bir şahsiyet olmasına rağmen, Ebû Tâlib el-Mekkî ve eseri *Kûtü'l-kulûb*, bazı müellifler tarafından da tenkit edilmiştir. Mutedil ve haklı eleştirilerin yanı sıra, aşırı, haksız ve tutarsız eleştiriler de olmuştur. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr, İbn Teymiyye, Sağanî (ö.650/1252) ve İzmirli İsmail Hakkı[113] gibi müelliflerin, eseri ve müellifi eleştirdikleri bilinmektedir.[114] Abdülhay Leknevî (ö.1304/1887) ise

---

107 Gazâlî, *el-Munkız*, Beyrut 1408/1987, s. 61.

108 Mustafa Çağırıcı, "İhyâu ulûmi'd-dîn", *DİA*, XXII, 10. *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de (I-VI, Beyrut 1417/1997) Ebû Tâlib el-Mekkî'ye atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: I, 23,154,421; II, 21, 42, 377; III, 216; IV, 253, 257.

109 Gazâlî, *İhyâ*, I, 154.

110 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 70.

111 Câmî, *Nefehât Tercümesi*, İstanbul 1270, s. 172.

112 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1361.

113 Osmanlının son döneminde Tasavvuf hakkında Şeyh Safvet Efendi ile tartışan İzmirli İsmail Hakkı, bu münâkaşada *Kûtü'l-kulûb*'da pek çok mevzû hadisin yer aldığını; özellikle de, Regâib Gecesi hakkındaki hadislerin sâbit olmadığını, muhaddislerin eserlerinden kaynaklar vererek eleştirir. Şeyh Safvet Efendi ise bu eleştiriye şöyle cevap vermiştir: "*Huffâz-ı Hadîs, kitaplarında ehâdîs-i mevzûa bulundurmak husûsunda tesâhül etmezler. Tesâhülleri ancak şedîdü'd-da'f olmayan, sıfat ve ahkâma taalluk etmeyen ehâdîs-i daîfenin bulundurulmasındadır.*" diyerek, ahkâm ve inanca yönelik olmayan konularda zayıf hadis kullanmanın bir eksiklik olmayacağını savunmuştur. bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, İstanbul 1341, s. 88-89; Şeyh Safvet Efendi, *Tasavvufun Zaferleri*, İstanbul 1343, s. 89

114 Eleştiriler daha çok sıfatlar, ru'yetullah ve mevzu hadisler üzerinde yoğunlaşmaktadır. bk. Hatîb, *age*, III, 89; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 189; a.mlf., *Telbîsü iblîs*, (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî), Kahire 1368, s. 164; İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd*, (baskı yeri yok

eseri savunanlar arasında yer alır.[115]

Kûtül'l-kulûb'daki hadislerin sıhhatini inceleyen ve değerlendiren Bilal Saklan ise, bu konuda özetle şunları söyler:

> "Eserde geçen hadislerin % 45.7'si merdûd; % 42'si ise makbûl hadistir.[116] Böyle bir sonuç da normaldir. Çünkü Ebû Tâlib el-Mekkî; Buhârî, Müslim vb. Hadis otoriteleri gibi bu ilimle meşguliyeti melsek haline getirmemiştir. Ayrıca o, Kûtü'l-kulûb'ta, sahih hadis mecmûalarının üstlenmiş olduğu misyonu, yani sadece sahih Hadisleri derlemeyi de hedeflememiştir. Bilindiği gibi, müellif önemli bir sûfî; eser de Tasavvuf Tarihi'nin temel kaynaklarından ve bu işe sülûk edenlerin el kitaplarındandır. Böyle olunca da delil olarak istifâde edilen hadisler, ahkâmdan ziyâde müridin irfân hayatıyla; teknik tabiriyle "Fadâil-i A'mâl" boyutu ile alâkalıdır…"[117]

Nitekim bütün sûfîler, hadisleri daha çok zühd, ahlâk ve irfan yönleriyle ele almışlar ve irşad için kullanmışlardır.[118]

Sonuç olarak ifâde etmek gerekirse, Ebû Tâlib el-Mekkî ve bir Tasavvuf klâsiği olan *Kûtü'l-kulûb*, pek çok meşhur şahsiyet ve sûfî üzerinde etkili olmuş ve Sünnî Tasavvuf Tarihi'ne damgasını vurarak İslam Kültür Tarihi'ndeki haklı yerini almıştır. Hadis ilminde olduğu gibi, başta Tasavvuf ilmi olmak üzere Tefsir, Kelam ve Fıkıh ilimleri açısından da tetkik edilmeli ve değerlendirilmelidir.[119]

Örnek Metin

الفصل الأول

في ذكر الآي التي فيها ذكر المعاملة

قال اللّه تعالى: (ومن أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً) الإسراء: 19 ،

1408/1988), s. 115; İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, İstanbul 1914, s. 98; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s.92-93; a.mlf., "Ebû Tâlib el-Mekkî", *DİA*, X, 239.

115 Abdülhay Leknevî'ye göre, *Kûtü'l-kulûb* ve benzerî eser sahipleri, Hz. Peygamber'e hadis vaz'ında bulunmazlar. Böyle bir isnad, çirkin bir davranıştır. Bu tür hadisleri, câhil zâhidlerle zındık ve inkarcı kimseler uydurmuşlardır. bk. Leknevî, *el-Âsâru'l-merfûa fî ahbâri'l-mevdûa*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Zaglul, Beyrut 1984, s. 9-10; B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 93.

116 Bu araştırmada, "*merdûd*" ve "*makbûl*" olan hadis oranlarının toplamı, 87.7 rakamına ulaşırken; 12.3'lük bir hadis oranının ise, değerlendirme dışında kaldığı görülmektedir.

117 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 93-94.

118 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 67.

119 B.Saklan, agm, *SÜİFD*, s. 94, 123.

وقال عزّ وجلّ: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيب) الشورى: 20 ، وقال سبحانه وتعالى: (وَأَنْ لَيْسَ للإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَى) النجم: 39 و 04 و 41 ، وقال جلّت قدرته: (كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ) الحاقة:24، وقال عزّ من قائل: (وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا) الأنعام: 132، وقال تبارك وتعالى: (وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَى إِلاَّ مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا) سبأ:37، وقال سبحانه وتعالى: (وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُون) الأعراف:43، وقال سبحانه وتعالى: (فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) السجدة:17، وقال سبحانه وتعالى: (نِعْمَ أَجْرُ العَامِلِينَ الَّذِيْنَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ) العنكبوت: 58-59، وقال سبحانه: (لَهُمْ دارُ السَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلونَ) الأنعام:127

الفصل الثاني

في ذكر الآية التي فيها أوراد الليل والنهار

قال اللّه تعالى: (وَهُوَ الَّذي جَعَلَ اللَّيْلَ والنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً) الفرقان:62، وقال جلّ ثناؤه: (إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحاً طَوِيلاً واذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً) المزمل:7-8، وقال سبحانه: (وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وأَصِيلاً وَمِنْ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلاً طَوِيلاً) الدهر:25-26، وقال تعالى: (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الغُرُوب وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ) ق:39-40، وقال تعالى: (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رِبِّكَ حِينَ تَقُومُ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُوم) الطور: 48-49، وقال تعالى: (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَ أَقْوَمُ قِيلاً) المزمل:6، وقال تعالى: (وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافِ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى) طه:130، وقال تعالى: (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ) الزمر:9، وقال تعالى: (تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ المَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعًا) السجدة:61، وقال عزّ اسمه: (وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً) الفرقان:64، وقال سبحانه وتعالى: (كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ) الذاريات:17-18، وقال تعالى: (أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ) الإسراء:78-79، وقال: (وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ) هود:114، وقال سبحانه وتعالى: (فَسُبْحَانَ اللّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضِ وَعَشِيّاً وَحِينَ تُظْهِرُونَ) الروم:17-18.

Birinci Fasl *

Muameleye dair âyet-i kerimeler hakkındadır

Bunlar, içlerinde muamelenin zikredildiği ayet-i kerimelerdir. Allah *Teâlâ* buyurdu ki: "Kim de mümin olarak ahireti ister ve ve amelini de onun için yaparsa, işte bunların amelleri makbul olur." (İsra /19) "Her kim ahiret kazancını isterse, ona on-

---

* Bu kısım Yakup Çiçek çevirisinden alıntılanmıştır.

dan veririz. Her kim de dünya kazancını isterse, ona da ondan veririz. Ama onun için ahirette nasip yoktur." (Şura /20) Yüce Allah buyurdu ki: "İnsan için, ancak amel ettiği vardır. Onun ameli görülecektir ve yeterli ödülü verilecektir." (Necm /39-41) Kudreti eşsiz olan Allah başka bir ayette şöyle buyurmaktadır: "Geçmiş günlerde takdim ettiklerinize karşılık yeyin, için, afiyet olsun." (Hakka /24) Allah *Teâlâ* bir diğer ayetinde şöyle buyurur: "Herkes için yaptıkları amellere karşılık dereceler vardır." (Ah-kaf /19) Allah *Teâlâ* başka bir ayette ise şöyle buyurmaktadır: "Halbuki ne mallarınız, ne çocuklarınızı sizi Biz'e yaklaştırır. Ancak iman edip salih amel işleyenler müstesna. İşte onların amellerine karşı, kendilerine kat kat mükafaat vardır." (Sebe' /37) Yüce Allah bir ayetinde ise şöyle buyurmaktadır: "İşte bu gördüğünüz, amellerinizle varis kılındığınız cennettir". (Araf /43) Başka bir ayette de şöyle buyurmaktadır: "Onların yapmış oldukları amellere mükafaat olarak kendileri için göz aydınlığından nelerin gizlenmekte olduğunu şimdi hiç bir kimse bilmez." (Secde /17) O, diğer bir ayetinde şöyle buyurmaktadır: "Sabreden ve Rablerine tevekkül eden amel sahiplerinin mükafaatları ne kadar da güzeldir". (Ankebut /58) Allah *Teâlâ* başka bir ayetinde ise şöyle buyurmaktadır: "Rab'leri katında selamet yurdu onlarındır. Ve Rab'leri, evvelce işlemiş olduklarından dolayı onların Velisidir." (En'am /127)

İkinci Fasl

Gece ve gündüz evradının bulunduğu âyet-i kerimeler hakkındadır.

Burada, gece ve gündüz evradını teşkil eden ayet-i kerimeleri zikredeceğiz. Allah *Teâlâ* buyurdu ki: "Düşünüp ibret almak veya şükretmek isteyenlere gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren de O'dur". (Furkan /62) Yüce Allah başka bir ayetinde ise şöyle buyurmaktadır: "Çünkü sana gündüzün uzun bir meşguliyeti vardır. Hem Rabbinin ismini an: Kendini her şeyden çekerek Rabbine yönel. (Müzzemmil /7-8) Allah *Teâlâ* başka bir ayetinde ise şöyle buyurmaktadır: "Ve Rabbinin ismini sabah - akşam an! Gecenin bir bölümünde de O'na secde et. Hem de O'nu geceleyin uzun uzadıya teşbih et!" (İnsan /25-26) Yüce Allah bir diğer ayetinde ise şöyle buyurur: "O halde sen onların söylediklerine sabret de güneş doğmadan önce ve batmadan önce hamd ile Rabbini teşbih et. Ve gece saatlerinde ve gündüzün etrafında da O'nu teşbih et ki, Allah'ın rızasına eresin." (Ta-ha /130) Yüce Allah, başka bir ayet-i kerimede ise şöyle buyurmaktadır: "Çünkü gece kalkışı hem daha tesirli hem okuyuşça daha tesirlidir." (Müzzemmil /6) Allah *Teâlâ* başka bir ayette ise şöyle buyurur: "Ve gece saatlerinde ve gündüzün etrafında da O'nu tesbih et ki, Allah'ın rızasına eresin." (Taha /130) Diğer bir ayette ise şöyle

buyurmaktadır: "Yoksa o gece saatlerinde kalkan, secdeye kapanıp kıyama durarak daima vazifesini yapan, Ahiretini hesaba katan ve Rabbinin rahmetini dileyen o kimse gibi mi olacaktı? De ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar." (Zümer /9) Allah *Teâlâ* başka bir ayetinde ise şöyle buyurmaktadır: "Onlar geceleyin yataklarından kalktıklarında, korku ve ümit içinde Rablerine dua ederler." (Secde /16) Allah *Teâlâ* başka bir ayette de şöyle buyurmaktadır: "Onlar Rableri için secde ve kıyamla gecelerler." (Furkan /64) Allah *Teâlâ* başka bir ayette de şöyle buyurur: "Geceleri pek az uyuyorlardı. Seher vakitleri bağışlanma diliyorlardı." (Zariyat /17-18) Allah *Teâlâ* başka bir ayette ise şöyle buyurur: "Güneşin öğle vakti zevalinden, gecenin karanlığına kadar namaz kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir. Geceleyin de sana mahsus fazla bir namaz için de uykudan kalk. Teheccüd kıl." (İsra /78-79) Yine başka bir ayetinde şöyle buyurmaktadır: "Hem de gündüzün taraflarından ikisinde ve gecenin gündüze yakın saatlerinde namaz kıl. Çünkü güzel işler, kötülükleri giderir. Bu, idraki olanlara bir öğüttür." (Hud /114) Allah *Teâlâ* başka bir ayetinde ise şöyle buyurmaktadır: "O halde akşama girerken, sabaha ererken Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde hamd O'nun içindir. Günün sonunda ve öğle vaktine girince Allah'ı tenzih edin, namaz kılın." (Rum /17-18).

ET-TA'ARRUF Lİ-MEZHEBİ EHLİ'T-TASAVVUF

EBU BEKİR MUHAMMED EL-KELÂBÂZÎ

Erhan YETİK *

Tâcu'l-İslam Ebû Bekir Muhammed b. İshak Buharî Kelâbâzî'nin et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf isimli eseri en önemli tasavvuf kaynaklarından birisidir.

Önce bu alanda ortaya konan birikimi gözden geçiren Kelâbâzî dönemiyle ilgili gözlemlerde bulunmuş, devrinin yaşayan sûfîleriyle görüşmeler yapmış, bu yolla elde ettiği bilgi, belge ve bulguların ışığında belirlediği bir problemin çözümüne katkı sağlamak istemiştir. O problem de Sünnî tasavvufla Sünnî akaidi arasında bir ayrışmanın olmamasının gerektiği ve olmadığı gerçeğinin ortaya konulmasıdır. İşte bu nedenle müellifimiz diğer tasavvuf klasiklerinden eserinde akaid ve kelam konularına ağırlıklı bir biçimde yer vermiş ve bu konuları müteşerrirlerle mutasavvıfları birleştiren bir üslup ve içerikle işlemiş, asırlarca önce, dün olduğu kadar bugün için de önemli olan bir konuda güzel bir örnek vermiş, İslamî disiplinler arasında olması gereken bütünleşmeye öncülük etmiştir.

1. Tâcu'l-İslam Ebû Bekir Kelâbâzî'nin Hayatı ve Eserleri

Tâcu'l-İslam Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. İbrahim Kelâbâzî Buhârî'nin künyesi Ebû Bekir[1] olup onun, kendisinden söz eden hemen hemen tüm kay-

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut 1957, c. VIII, ss. 212-213; c. VII, s. 222; Zirikli,

naklarda ismi yerine kullanılan nisbesi ise Kelâbâzî olmakla birlikte amelde Hanefî mezhebine mensubiyeti nedeniyle Hanefî,[2] Buharalı olması sebebiyle de Buharî[3] nisbeleriyle de anıldığını görüyoruz. Bu arada onun isim ve nisbetindeki benzerlikler nedeniyle Mu'cemü'l-Müellifin ve Şezerâtü'z-Zeheb'de[4] Ebû Nasr künyesiyle ve Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Rüstem Buharî Kelâbâzî (ö.398) olarak tanıtılan kişi ile karıştırıldığı da olmuştur.[5]

O ismi ile özdeşleşen Kelâbâzi nisbesini Buhara'nın bir mahallesinden almıştır.[6] Onun ne yazık ki eserleri ve fikirleri konusunda olduğu kadar hayatı hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. Buharalı olduğu bilinen Kelâbâzî'nin doğum tarihi belli değildir. Vefat tarihi konusunda da 380/990, 384/994 ve 385/995 şeklinde birbirine yakın olarak verilen tarihlerden sonuncusu daha çok kabul görenidir ve Kelâbâzî bu tarihte Buhara'da ölmüştür.[7] Onun fıkhî bilgilerini Muhammed b. Fadl'dan, tasavvufu ise Hallâc'ın müridlerinden Fâris b. İsa'dan öğrendiği rivayet edilir.[8] Hemen bütün kaynaklarda onun muhaddis kimliğine

---

Hayrettin, *el-A'lâm,* Beyrut 1969, c. VI, s. 184.

2 Kehhâle, *age,* c. VIII, s. 222; Brockelmann, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur,* Erster Supplementband, Leiden 1937, c. I, s. 360; Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums,* Leiden 1967, c. I, s. 668.

3 Zirikli, *age,* c. VI, s. 184; Kehhâle, *age,* c. VIII, s. 222; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn,* İst. 1971, c. I, s. 419; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifin,* İst. 1955, c. II, s. 54.

4 Kehhâle, *age,* c. II, s. 95; İbnü'l-İmâd, Abduhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb,* Beyrut trs., c. III, s. 151.

5 Yılmaz, Nusrettin, "İslam Düşüncesinin Tasavvuf ve Kelam Alanında Bir Karşılaştırma: Kelâbâzî ve Mâturîdî", isimli *İnönü Ü. Darende İlahiyat Fak. Araştırma Dergisi,* Yıl: 1, S. 1, Darende 1995, s. 81'de yayınlanan makalesinde verdiği kaynaklarda Kelâbâzî'ye nispet edilen farklı bir eserden ve sadece muhaddis ve hafız olma özelliklerinden söz edilmesine ve mesela *mu'cemü'l-Müellifin*'nin VIII. cildinin 212-213 ve 222. sayfalarında iki ayrı yerde Kelâbâzî'nin doğru ismi ve eserleri tanıtılmış olmasına rağmen benzer bir müellifin ismi mevzubahis edilmiştir. Bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn,* c. I, s. 88; Brockelmann, *Supplementband,* c. I, s. 280; Fuat Sezgin, *GAS,* c. I, s. 130; Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin,* c. II, s. 95; Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed, *Kitabu Tezkireti'l-Huffâz,* Mekke 1377, c. III, s. 1027; Arberry, Arthur John, *The Doctrine of The Sûfis* (*Kitabu't-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*), Lahore 1966, s. 11 (Esere yazdığı sunuş).

6 Nwyia, P., "al-Kalâbâdhî", *The Encyclopaedia of Islam,* Leiden 1978, c. IV, s. 467; Arberry, A. J., "Kelâbâzî", *MEBİA,* İst. 1977, c. VI, s. 538.

7 Arberry, *The Doctrine of The Sûfis,* ss. 9-10 (Esere yazdığı sunuş); Kelâbâzî, *Ta'arruf* (Doğuş Devrinde Tasavvuf), çev.: Süleyman Uludağ, İst. 1979, s. 12 (Sunuş kısmı, 1-43).

8 Arberry, "Kelâbâzî" mad., MEBİA, c. VI, s. 538; Uludağ, *age,* s. 11; Süleyman Uludağ, "Kelâbâzî", *Allah Dostları,* İst. 1995, c. VII, s. 20.

işaret edilir ve bir hadis hafızı, bir hadis âlimi olduğu bildirilir.[9] Özellikle Ta'arruf'ta akaid ve kelama dair konuları ele alması durumu dikkate alındığında ise aynı zamanda onun bu ilimlere olan vukufuna da işaret etmeliyiz. Dolayısıyla bütün bu özellikler ona "Tâcu'l-İslam" unvanının veriliş nedenini açıklamak için yeterli olduğuna şahitlik etmektedir, diyebiliriz.

Ebû Bekir Şiblî (ö.334), Ebu'l-Hasan Bûşencî (ö.348), Cafer Huldî (ö.348), İbn Nüceyd (ö.366), Ebu'l-Kasım Nasrabâzî (ö.367), Ruzbârî (ö.371), Ebu Osman Mağribî (ö.373), Ebû Nasr Serrâc (ö.378), Ebû Talib Mekkî (ö.386) gibi meşhur mutasavvıflarla aynı dönemde yaşayan Kelâbâzî bu dönemde yaşanan fikrî zenginliğe Ta'arruf dışında kaleme aldığı *Erbaîn fi'l-Hadîs, el-Eşfâ' ve'l-Etvâr, Emâli fi'l-Hadis, Bahrü'l-Fevâid, Faslü'l-Hitâb, Muaddilü's-Salât* gibi eserleriyle katkı sağlamıştır.[10] Ne var ki sözü edilen eserlerden günümüze sadece iki eseri gelebilmiştir. Bunlar da tanıtmaya çalışacağımız et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf ile Me'âniü'l-Ahbar, Me'âniü Ehâdîsi'l-Mutasavvife gibi isemlerle de anılan *Bahrü'l-Fevâid* isimli hadise dair olan meşhur eseri olup, bu eserinde Kelâbâzî, Arberry'e göre 222, Süleyman Uludağ'a göre 223, Ziriklî'nin nakline göre ise ki bu yanlış bir tespittir; 592 hadisin[11] tasavvufî açıdan şerhini yapmıştır.[12]

Kuşkusuz bu çalışma, tasavvufî hadis şerhlerinin ilk örneklerinden olması ve aynı zamanda tasavvufi yaklaşım ve anlayışların hadislerle temellendirilmesi doğrultusundaki yönelişlere de öncülük etmesi açısından son derece önemlidir.

2. et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf'un Yazılış Sebebi

Sûfîliğin başlangıç dönemine dair değerli bilgileri içeren Ta'arruf yerleşik dinî

---

9 Kehhâle, *age,* c. VIII, s. 222; Zirikli, *el-A'lâm,* c. VI, s. 184; Uludağ, *age,* s. 14.

10 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin,* c. II, s. 54.

11 Uludağ, "Kelâbâzî", s. 14; Arberry, "Kelâbâzî" mad., *MEBİA,* c. VI, s. 538; Zirikli, *el-A'lâm,* c. VI, s. 184.

12 Bahrü'l-Fevâid'in yazma nüshaları için bk. *Meâni'l-Ahbâr (Bahru'l-Fevâid, Meftâhu Meâni'l-Ahbar, Meâni'l-Ehâdîsi'l-Mustafaviyye ve Meâni'l-Ahbâr el-Muğtabeviyye).* Nüshaları: Yeni Cami, 274, 307 vr; Murad molla, 610, 128 vr., 1055 h. ; Fatih, 697, 288 vr., 694 h. ; Defter-i Kütübhâne-i Ragıp Paşa, 311, 300 vr., 1128 h. ; İst. Ün. Ktp., 494, 151 vr., 1083 h.; Carullah, 995, yaklaşık 100 vr.; Üsküdar, Hüdai, hadis, 23; Paris, Bibliotheque Nationale, 5855, 398 vr., 691 h.; İskenderiye Belediye Ktp., 3179, 247 vr, 1110 h.; Veliyüddin, 718, 323 vr.; Çorlulu, 128, yaklaşık 300 vr.; M. Buhari, 94/1, vr. 1-209b, 1111 h.; Kastamonu, 1398, 785 h.; Londra Ün., 19074. (Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums,* c. I, s. 668 vd.).

inançlarla sûfilik arasında ortak bir temel oluşturmak,[13] bu alanda yaşanılan karmaşanın çözümüne katkı sağlamak ve bu yola girmek isteyenlere rehberlik etmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Kelâbâzî, Ta'arruf'un önsözünde yaşadığı dönemle ilgili bir değerlendirme yapar, gözlem ve tespitlerini aktarır. Yaptığı bu tespitler onu Ta'arruf'u yazmaya sevk edene en önemli etkendir. Şöyle ki, ona göre bu dönemde tasavvufa rağbet azalmış, tasavvufun hakikati ve özü yitirilmiş, manası yok olmuş, ismi kalmıştır. Şekilcilik öne çıkarılmış ve o yaşanılan bir hayat tarzı olmaktan ziyade hakkında sorular sorulan, cevaplar verilen, kitap ve risaleler yazılan ve bunlarla sınırlı sayılan bir disiplin haline dönüştürülmüştür. Bu alanda ehil olan gerçek sûfiler köşelerine çekilmiş, cahiller bilginlerin yerine geçmiş, sözleriyle bu hareketi savunanlar, davranışlarıyla, yaptıklarıyla onu yalanlar olmuşlardır. Özellikle bu alanda itikadî bir takım sorunların da yaşandığı görüşünde olan Kelâbâzî, bu konuda doğruları ortaya koymak, gerçek tasavvufu anlatmak, yanılışlıkları, yanlış anlamalı önlemek, sufilerin üzerinde oluşan şüpheleri izale etmek, kuşkuları dağıtmak için ve bu yola girmek isteyenlere rehberlik etmek amacıyla Ta'arruf'u kaleme almış[14] olup, o bu çalışmasıyla sufi düşünce ile Sünnî akideler arasında olması gereken yakınlaşmanın ve de bütünleşmenin teminine çalışanlar arasında yer almıştır.

3. et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf'un Yazma ve Baskılı Nüshaları, Tercümeleri

Ta'arruf metni, A. J. Arberry tarafından 1934 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Daha sonra Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdülbaki Sürûr'un 1960'da yine Kahire'de yaptıkları bir baskısı ile Mahmud Emin Nevvâvî tarafından yapılan ve Kahire'de 1970'de ikinci basımı da gerçekleşen tahkikli bir neşri mevcuttur.

Ta'arruf'un yazma nüshaları ise çeşitli kütüphanelerde yer almaktadır.[15]

13 Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* çev.: Ender Gürol, İst. 1982, s. 83.

14 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,* Kahire 1970, s. 27 vd.; a.e., çev.: Süleyman Uludağ, Sunuş kısmı ve Önsöz çevirisi, İst. 1979, ss. 11-49.

15 Ta'arruf'un yazma nüshaları için bk. Carullah, 995/2, vr. 200-231; Fatih, 2777, 70 vr., 853 h.; Şehit Ali Paşa, 1148, 62 vr., 853 h.; Şehit Ali Paşa 1149/1, vr. 1-60b, 1053 h.; Rüstem paşa, 155/1, vr. 1-61b, 1064 h.; İst. Ün. Ktp., 3317, 1334 h.; Murad Molla, 1254, 102 vr.; Bursa Orhan, tasavvuf 1; Ulucami, tasavvuf, 6; Eşrefzâde, 161; lala İsm. 706/16, 77 vr.; Nafiz Paşa, 376/1, 1b-106b; Çorlulu A., 433/19, vr. 535-568; M. Buhari, 94/2, vr. 210b-238a; Selimağa, 407/2, vr. 130b-157b; İskilip, 1244/1, vr. 6b-97b, 838 h.; Paris, Supplementband Persisch, 981; Cambridge, oriento, 1424, 33 vr., 700 h. (Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums,* c. I, s. 668 vd.).

Ta'arruf'un Farsçaya yapılmış müstakil bir tercümesi yoktur. Şerh ve bu şerhlerin hülasaları vasıtasıyla İranlı okuyucu Ta'arruf'u tanımak ve ondan faydalanmak imkânına sahip olmuştur. Bu manada Hülasa-yı Şerh-i Ta'arruf tefsiri (açıklamalı) bir tercüme sayılabilir. Kelâbâzî'nin vefatından kısa bir süre sonra Ta'arruf'un Farsçaya şerh ve tercüme suretiyle aktarılmış olması durumu onun ayrıca Farsçaya tercüme edilmesine ihtiyaç bırakmamıştır[16] denilebilir.

1934'te Kahire'de A. J. Arberry tarafından neşredilen asıl metin "The Doctrine of The Sufis" adı ile İngilizceye çevrilmiş ve bu çeviri 1935'te Cambridge'de basılmıştır.[17]

Ta'arruf'un Türçe çevirisi ise "Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf adı ile Süleyman Uludağ tarafından yapılmış ve çeviri de 1979 yılında İstanbul'da basılmıştır.

Ta'arruf'un şerhlerine gelince; mesela bunlardan Farsça olarak yapılan ilk şerh hem onun Fars okurlar tarafından tanınmasına ve hem de daha iyi anlaşılmasına vesile olmuştur. Bu şerh, Kelâbâzî'nin müridi ve talebesi olması muhtemel İsmail b. Muhammed b. Abdullah Müstemlî (ö.434) tarafından aypılmış olup birkaç defa 4 cilt halinde basılmıştır. (Leknow, 1328; Bünyad-ı Ferheng, 1346). Hulâsa-yı Şerhi Ta'arruf'u neşretmiş olan ahmed Ali Recaî, Müstemlî şerhinin bir kere de Maveraünnehir'de basılmış olduğunu bildirmektedir. Bu şerhin İran baskısı ise Hasan Menuçihr tarafından neşredilmiş olup[18] orijinal ismi ise "Nûru'l-Mürîdîn ve Fadîhatü'l-Müdde'în ve Kam'u'l-Mübtedi'în ve Huccetü Ehli's-Sünne ve'l-Mü'minîn"dir.[19]

İkinci Ta'arruf şerhi Kadı Alauddin Ali b. İsmail b. Yusuf Konevî (ö.729) tarafından yapılan, dili Arapça olan "Hüsnü't-Tasarruf fi Şerhi't-Ta'arruf" isimli şerhdir.[20] Bu şerh Kâtip Çelebi tarafından yanlışlıkla olsa gerek müellife ait olarak gösterilmiştir.[21] Yine Kâtip Çelebi'nin güzel bir şerh diye tavsif ettiği

---

16 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* çev.: Süleyman Uludağ, s. 39 (Sunuş kısmı).

17 Arberry, "Kelâbâzî" mad., *MEBİA,* C. VI, S. 538.

18 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s. 36 (Sunuş kısmı).

19 Bu şerhin yazma nüshaları için bk. Carullah, 1027, 607 vr., 666 h.; Amasya, 720, 269 vr., 567 h. Muhtasarları: Şehit Ali, 1231, 611 vr, 951 h.; İst. Ün. Ktp., 3317, 161 vr., 1334 h.; Bursa Haraççı, tasavvuf, 32, 293 h.; Paris, Blochet, 80; Berlin Persisch, 246; Şehit Ali, 1447, 289 vr., 847 h.; Konya Yusuf Ağa, 5467, 207 vr., 616 h. (Sezgin, Fuat, *GAS,* c. I, s. 668 vd.).

20 Bu şerhin yazma nüshaları için bk. Veliyüddin, 1709/1, vr.. 1-109b; Fatih, 2660, 185 vr.; Nafiz paşa, 415, 302 vr., Defter-i Kütübhane-i Hamidiye Türbe (İstanbul), 644, 344 vr., 823 h.; Çelebi Abdullah, 176, vr. 1b-269b, 882 h.; Şehit Ali Paşa, 1232, 232 vr., 724 h.; Feyzullah ef., 1254.

21 Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn,* c. I, s. 419; Arberry, *The Doctrine of The sûfis,* s. 11 (Sunuş).

Şeyhülislam Abdullah b. Muhammed Ensari Herevi (ö.481)'ye ait olduğunu söylediği[22] şerhin ise bugüne kadar tespit edilebilen bir nüshası yoktur. Bu şerhin anonim şerh olarak bilinen[23] şerhin aynı olma ihtimali vardır.[24]

4. Ta'arruf'un Muhtevası ve Kaynakları

Ta'arruf'un yazılış sebebinin açıklandığı, tasavvuf ve sûfiler hakkında değerlendirmelerin yapıldığı önsözden sonra yer alan 75 bölümü vardır. Burada yazarımızın eseri hakkında verdiği tanıtıcı bilgilerden hareketle ve de onun muhtevasına bakarak Ta'arruf'u yazarken ele aldığı konuları temellendirmek için önce kaynak olarak ayet ve hadislere başvurmuş olduğunu, izah ve tercihlerini büyük sufilerden nakiller yapmak suretiyle hem açıklamak hem delillendirmek yoluna gittiğini söyleyebiliriz. Keza onun eserini yazmadan kendinden önce bu konuda yapılan çalışmaların incelediği ve birikimi temel materyal olarak kullanmış olduğu da gerçektir.[25]

Bu arada Ta'arruf'ta aynı zamanda onu güzelleştiren, sahibi zikredilerek ya da zikredilmeden iştişhad amaçlı kullanılmış olan çok sayıda şiir olduğunu da belirtmeliyiz.

Eserin birinci bölümünde "sufi" kavramının kullanılma nedeni açıklanmış ve sufilere verilen diğer isimlerden söz edilmiştir.

İkinci bölümde "ricâlu's-sûfiyye" başlığı altında bu düşünceyi yaşatan ve yayan sahabilerden sonra Zeynelâbidin, Muhammed b. Ali Bâkır, Cafer b. Muhammed Sâdık, Uveys karenî, Herim b. Hayyân, Hasan Basrî, Ebû Hazım Seleme b. Dinâr, Malik b. Dinâr, Abdulvâhid b. Zeyd, Atebetü'l-Gulâm, İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Ali b. Fudayl, Davud Tâî, Süfyân b. Saîd, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Süleyman Dârânî ve oğlu Süleyman, Ahmed b. Havârî Dımeşkî, Zünnûn Mısrî ve kardeşi Zü'l-kifl, Serî Sakatî, Bişr Hafî, Ma'rûf Kerhî, Ebû Hanife (Huzeyfe) Mar'aşî, Muhammed b. Mübarek Surî, Yusuf b. Esbât'ı ismen andıktan sonra aynı özelliklere sahip kişiler arasında Horasan ve el-Cebel yöresinden olduklarını belirterek Ebû Yezdîd Bistâmî, Ebû hafs Haddâd, Ahmed b. Hadraveyh, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Yusuf b. Hüseyin Râzî, Ebû Bekir b. Tahir

22 Katip Çelebi, *age,* c. I, s. 419.

23 Bu şerhin yazma nüshaları için Bk. Carullah, 1028, 108 vr., 756 h.; Bursa Ulu Camii, tasavvuf, 7. (Sezgin, Fuat, *GAS*, c. I, s. 668 vd.)

24 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* çev.: S. 37 (Sunuş kısmı).

25 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* ss. 25-28.

Ebherî, Ali b. Sehl b. Ezhur İsfahanî, Ali b. Muhammed Barizî, Ebu Bekir Dîneverî, Ebû Muhammed b. Hasan b. Muhammed Rehânî, Abbas b. Fadl b. Kuteybe b. Mansur Dîneverî, Kehmes b. Ali Hemedârî, Hasan b. Ali b. Yezdenyâr gibi zevatı zikretmiştir.

Üçüncü bölümde Kelâbâzî yazdıkları kitap ve risalelerle bu ilmi yayan sûfilerin listesini vermiştir ki ona göre bunlar: Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hüseyin Nûrî, Ebû Saîd Harrâz, Ruveym b. Muhammed, Ebu Abbas Ahmed b. Ata Bağdadî, Amr b. Osman Mekkî, Yusuf b. Hamdâr Sûsî, Muhammed b. Eyyüb Nehrecorî, Ebu Muhammed Cerirî, Muhammed b. Ali Kettânî, İbrahim Havvâs, Ebu Ali Evrâcî, Ebu Bekir Vâsıtî, Ebû Abdullah Haşimî, Ebû Abdullah Heykel Kureşî, Ebu Ali Rûzbârî, Ebû Bekir Kahtî, Ebû Bekir Şiblî gibi büyük mutasavvıflardır.

Dördüncü bölümde "Bunlar herkesin faziletlerini kabul ettiği kesbî ve vehbî ilimlere sahip, dinî ilimleri tahsil etmiş tasavvuf büyükleridir." dediği muamelat bahsinde eser kaleme almış olan Abdullah b. Muhammed ve Ahmed b. Asım Antakiyyân, Abdullah b. Hubeyk Antâkî, Haris Muhasibî, Yahya b. Muâz Râzî, Ebû Bekir Verrâk, Ebû Osman Saîd b. İsmail Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fadl Belhî, Ebû Ali Cürcânî, Ebû Kasım b. İshak b. Muhammed Hakim Semerkandî gibi isimlerdir.

Kelâbâzî'nin 2. Bölümde sözünü ettiği dört, 3. Bölümde yer verdiği on sekiz, 4. Bölümde mevzubahis ettiği on bir sûfi tasavvuf tarihi açısından tasavvufun kurucuları olarak kabul görmüş olan kimselerdir. Kendisi onların anladığı bir tasavvufu benimsemiş olduğundan olmalıdır ki, eserini bu sufilerin görüşlerinden alıntılar yaparak mutedil bir çizgide ortaya koymaya çalışmıştır.

Ta'arruf'un 5. bölümünde tevhid-i Bârî konusu, 6. ve 7. bölümlerde Allah'ın sıfatları, 8. bölümde Allah'ın isimleri hakkında bilgi verilmiş, 9. bölümde sûfilerin Kur'an hakkındaki düşünceleri, 10. bölümde Allah'ın kelam sıfatı ve mahiyeti açıklanmış, 11. ve 12. bölümlerde ru'yet bahsi, 13. bölümde kader konusu ve insanın fiilini yaratması problemi, 14. Bölümde istitâ'at, 15. Bölümde cebir, 16. Bölümde Allah'ın her konuda en ideal ve en ayrarlı olanı yaratması, 17. Bölümde va'd ve vaîd konusu, 18. Bölümde şefaat, 19. Bölümde çocukların dinî sorumlulukları, 20. Bölümde mükellefiyet sorunu, 21. Bölümde marifet-i ilahiye, 22. Bölümde marifet ve ilim arasındaki fark, 23. Bölümde sûfilerin ruh hakkındaki görüşleri, açıklamaları, 24. Bölümde melekler ve peygamberler konusu, 25. Bölümde peygamberlerden sâdır olan zelle (küçük hatalar) bahsi, 26. Bölümde velilerin kerametleri, 27. ve 28. Bölümlerde iman ve imanın hakikati, 29. Bölümde fıkıh mezhepleri ve fukahanın farklı içtihatları karşısında sufilerin

takındıkları tavır, 30. Bölümde kesb (çalışıp kazanma), 31. Bölümde tasavvufi hallerle ilgili bilgiler, 32. Bölümde tasavvufun temel özellikleri, 33. Bölümde tasavvuf ve istirsâl (kulun kendisini Allah'ın hüküm ve iradesine bırakması, kayıtsız ve şartsız olarak O'na teslim olması) konuları işlenmiştir.

Ta'arruf'un bu kısmında 35. Bölümden başlayarak 52. Bölüme kadar sırasıyla; tevbe, zühd, sabır, fakr, tevazu', havf, takvâ, ihlâs, şükür, tevekkül, rızâ, yakîn, zikir, üns, kurb, ittisâl ve muhabbet olmak üzere on yedi tasavvufî makam açıklanmıştır.

Kelâbâzî eserinin sonraki kısmında ise önemli tasavvuf ıstılahlarına rüya, ölüm ve sema' gibi konulara yer vermiştir. Şöyle ki, 52. Bölümde tecrîd ve tefrîd, 53. Bölümde vecd, 54. Bölümde galebe, 55. Bölümde sekr, 56. Bölümde gaybet ve şuhûd, 57. Bölümde cem' ve fark, 58. Bölümde tecelli ve istitâr (perdelenme), 59. Bölümde fenâ ve bekâ, 60. Bölümde marifetin hakikati, 61. Bölümde tevhîd konusu, 62. Bölümde ârifîn özellikleri, 63. Bölümde mürîd ve murâd kavramları anlatılmıştır.

Daha sonra tasavvufî âdâb ve erkânın ağırlıklı olarak ele alındığı kısmında ise müellifimiz, 64. Bölümde mücahede ve muameleler konusunu, 65. Bölümde sohbet ve halka nasihatta bulunma âdâbını, 66. Bölümde vera' ve mücahede anlayışlarını, 67. Bölümde sûfilere Allah'tan gelen, hâtiften (gaybdan) ulaşan işaretler ve ikazlar bahsini, 68. Bölümde firâsetle, 69. Bölümde havâtırla, 70. Bölümde rüya ile uyarılma konularını, 71. Bölümde Hak Teâlâ'dan sûfilere ulaşan latifeler ve Hakk'ın onları koruması bahsini, Gayretullah'a muhatap olma durumlarını, 72. Bölümde onların ilahî latifelerle dayanabilme güçlerini, 73. Bölümde ölüm ve sonrası ile ilgili olarak Allah'tan kendilerine intikal eden latifeler konusunu, 74. Bölümde sûfilerin karşılaştıkları latîf halleri anlatmış ve nihayet 75. Bölümde sema' bahsini işleyerek eserini bitirmiştir.

5. Ta'arruf'un Yazılış Yöntemi

Ta'arruf kendinden önce oluşan sûfî düşünceyi dikkate alan ve o birikimi özlü bir anlatımla bize aktaran, muhalifleri tenkit yerine, doğruları ortay koyma yöntemini benimseyen bir eserdir. O, döneminde en çok tartışma konusu olan mevzuları işlerken bile Sünnî görüşe muhalif olan mezheplere karşı keskin ve kavgacı bir yaklaşımı tercih etmemiştir.

Bir Hanefî fıkıh âlimi olan Kelâbâzî bazen Selefiye ve Hadisçiler lehine İmam-ı A'zam'ın el-Fıkhu'l-Ekber'inde ortaya koyduğu görüşlerden farklı tercihlere yöneldiği gibi bazen de mesela imanın tasdik, ikrar ve amelden ibaret

olduğu kabulü ile Maturidî'nin görüşünden ayrılır, sûfî düşünceye daha yakın olan Hadisçilerin kanaatini benimser.[26]

Kelâbâzî eserinde kelâmî konuları tevhid ve akaid ilmi sınırları içinde ele almış, sûfilerin temel imanî konulardaki yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışmış, kitabında yer verdiği tasavvuf kavramlarının hem seçiminde hem de açıklamalarında ittihad ve hulûl anlayışlarını çağrıştırabilecek bir üslûp kullanmaktan özenle kaçınmış, Sünnî görüşe muhalif yorumlara ve kabullere yer vermemiştir.

Mahmud Emin Nevvâvî'nin yaptığı tahriçli neşrindeki tespitlerine göre "Ebû Bekir çok namaz kıldığı ve çok oruç tuttuğu için sizden daha üstün değildir. Onun size üstünlüğü göğsünde (kalbinde) olan bir şey sebebiyledir."[27] gibi sûfîlerce kullanılan, ancak kaynaklarda bulunamayan ve "Emanet ehli olmayan kimsenin imanı yoktur."[28] Hadisi gibi sayıları çok olmayan birkaç zayıf senetli hadis dışında Ta'arruf'ta mevzubahis edilen tüm hadisler sahih hadis kitaplarında bulunan hadislerdir.

Kelâbâzî eserinde büyük sûfilerin sözlerini, görüşlerini çoğu kez sahibini zikretmek suretiyle nakletmiştir. Ancak onun "Sûfîlerden biri, bir kısmı, bazı sûfiler şöyle dedi, şöyle demişlerdir." gibi genel ifadeler kullanarak yaptığı nakiller de az değildir. Bu durum, onun önceki birikimi dikkate aldığını, öncekilerin görüşlerinden yararlandığını göstermekle birlikte onun yöntem olarak özgün, özgün olduğu kadar çok yönlü ve çok kapsamlı bir sentezi başarmasına, bunun yanında orijinal izah ve yorumlarda bulunmasına engel olmamıştır.

6. Ta'arruf'un Tasavvufî Eserler İçindeki Yeri

Ta'arruf ilk üç asır İslam tasavvufunu anlamada temel bir kaynak durumundadır.[29] Hem hadis, hem fıkıh, hem de kelâm alanında vukuf sahibi olan Kelâbâzî özellikle sûfi akaidini açıklayan imanî konularda sufilerin düşüncelerini derli toplu bir biçimde sunma başarısını gösteren biri olarak Ta'arruf'la alanında kendisinden sonra izlenen ve önemsenen bir çığır açmıştır. Bir taraftan ibâhiyeci, hulûlcu, ittihadcı diye nitelenen şeriat dışı tasavvuf cereyanlarının

---

26 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* çev.: S. 16 (Sunuş kısmı).

27 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* Muhmad Emin Nevvâvî neşri, s. 95.

28 Aynı eser, s. 106.

29 Nwyia, P., "al-Kalâbâdhî", *The Encyclopaedia of Islam,* c. IV, s. 467; Arberry, A. J., "Kelâbâzî", *MEBİA,* İst. 1977, c. VI, s. 538.

faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları, diğer taraftan tasavvufun kökten reddedildiği bir dönemde yaşamış olan müellifimiz bu çalışmasıyla Sünnî tasavvufla Sünnî akideler arasında bir aykırılık olmadığı gerçeğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Ta'arruf, sahasında ilk sistematik eser olma özelliği[30] yanında daha sonra da tasavvuf ve tarihi konusunda kaynak kabul edilen önemli bir tasavvuf klasiği olma özelliğini kazanmış olan ölümsüz bir eserdir.

Kelâbâzî üçüncü ve dördüncü bölümlerde yer verdiği müellif sûfilerin eserlerinden en azından pek çoğunu görmüş olmalıdır. Kitabında bu zatlardan yaptığı nakiller de bu durumu doğrular niteliktedir. Ayrıca kendisi de eserinin mukaddimesinde kitabını yazarken birçok âlimin kitabını incelediğini belirtmiştir.[31]

Kısacası ta'arruf, ele aldığı konular ve bu konuları işlerken kullandığı ilmî ve düzeyli olan üslubu, ortaya koyduğu makul ve mutedil izahları, yaptığı orijinal yorumları ile tasavvuf klasikleri içinde özel yeri olan ve vazgeçilmez kaynak bir eser olma özelliğine sahip bulunan müstesna bir tasavvuf klasiğidir.

7. Ta'arruf'un Tesirleri

Ta'arruf hem sufilerin imanî konulardaki görüşlerini öğrenmek isteyenlerin bir başvuru kitabı olmuş hem de sahasında ilk sistematik çalışma olması nedeniyle sonraki müelliflere bir ölçüde öncülük etmiştir. Hakkında "Ta'arruf olmasaydı tasavvuf bilinemezdi." cümlesi kullanılmış olan[32] Ta'arruf için Aliyyü'l-Kârî de "benzeri yazılmamıştır" değerlendirmesini yapar.[33] Arberry, "Ta'arruf, sûfiliğin Sünnî İslam'ın resmi kabulündeki başarısında oldukça büyük bir öneme sahiptir. O nedenle, İhyâ'sında tasavvuf ve kelam uzlaşmasına son noktayı koyan büyük kelamcı Gazzâlî (ö.505) bile Kelâbâzî'nin açmış olduğu bu yolu izlemiştir."[34] tespiti ile onun tasavvufi düşünce tarihi içindeki önemli ve hayati konumuna işaret eder. Keza "Ta'arruf, tasavvufun en fanatik bir Sünnî tarafından dahi 'helal' hatta 'müstehab' dairesine sokulmasını hedefleyen zekice hazırlanmış bir fıkıh fetvası konumundadır."[35] diyen Câbirî de sözü edilen durumu

30 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* çev.: S. 18 vd. (Sunuş kısmı).

31 Kelâbâzî, *age,* s. 28.

32 Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn,* c. I, s. 419.

33 Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi,* çev.: Yunus Vehbi Yavuz, İst. 1981, s. 319.

34 Arberry, The Doctrine of The sûfis, s. 14 (Sunuş).

35 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu,* çev.: İbrahim Akbaba, İst. 1997, s. 396 vd.

doğrulamaktadır.

Ta'arruf Serrâc, Ebû Tâlib Mekkî, Sülemî ve Kuşeyrî'nin eserleri arasında yer alan tasavvuf tarihinin birinci derece kaynak eserlerinden biridir."[36] Eski ve yeni tüm araştırıcılar bu kaynaktan yararlanmışlardır. Günümüzde de yerli ve yabancı, yapılan pek çok araştırmada o, vazgeçilmez bir kaynak eser olma özelliğini korumakta, ayrıca onda yer alan görüşler de akademik çalışmalarda inceleme konusu olarak ele alınmaktadır.[37] Bu itibarla o, yazıldığı dönemden itibaren gerek üslubu, gerek verdiği bilgiler sebebiyle sürekli ilgi gören ve okuyanları etkileyen bir eser olmuştur.

Örnek Metin

الباب الأول: قَوْلُهم في الصُّوْفِيَّة: لِمَ سُمِّيت الصُّوْفِيَّةُصوفية

قالت طائفة: إنما سميت الصوفية صوفية: لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها.

وقال بشر بن الحارث: الصوفي: من صفا قلبه لله.

وقال بعضهم: الصوفي: من صفت لله معاملته، فصفت له من الله كرامته.

وقال قوم: إنما سموا صوفية: لأنهم في الصف الأول بين يدي الله ؛ بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه.

وقال قوم: إنما سموا صوفية: لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفَّة، الذين كانوا على عهد رسول الله.

وقال قوم: إنما سموا صوفية: للبسهم الصوف.

وأما من نسبهم إلى الصُّفَّة والصوف: فإنه عبر عن ظاهر أحوالهم؛ وذلك أنهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان، وهجروا الأخدان، وساحوا في البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأعروا الأجساد، لم يأخذوا من الدنيا إلا مالا يجوز تركه من ستر عورة، وسد جوعة.

فلخروجهم عن الأوطان سموا: غرباء.

ولكثرة أسفارهم سموا: سياحين.

ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سماهم بعض أهل الديار: ''شكفتية'' والشكفت بلغتهم: الغار والكهف.

وأهل الشام سموهم: ''جوعية''؛ لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة؛ كما قال النبي(ص):

36 Arberry, "Kelâbâzî" mad., *MEBİA*, c. VI, s. 538.

37 Bk. Yılmaz, nusretti, "İslam Düşüncesinin Tasavvuf ve Kelam Alanında Bir Karşılaştırma, : Kelâbâzî ve Mâturîdî", ss. 73-90.

{بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه}.

وقال سري السقطي – ووصفهم – فقال: ''أكلهم أكل المرضى، ونومهم نوم الغرقى، وكلامهم كلام الخرقى''.

ومن تخليهم عن الأملاك سموا: فقراء ؛ قيل لبعضهم: من الصوفي؟ قال: ''الذي لا يملِك ولا يُملَك'' يعني: لا يستَرِقّه الطمع. وقال آخر: ''هو الذي لا يملك شيئا، وإن ملكه بَذَلَه''.

ومن لبسهم وزينتهم سموا: ''صوفية''؛ لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لآن مسه، وحسن منظره، وإنما لبسوا لستر العورة، فتجزوا بالخشن من الشعر، والغليظ من الصوف.

ثم هذه كلها: أحوال أهل الصُّفَّة، الذين كانوا على عهد رسول الله (ص)؛ فإنهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين، أخرجوا من ديارهم وأموالهم، ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا: يخرون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين، وكان لباسهم الصوف حتى إن كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن إذا أصابه المطر، هذا وصف بعضهم لهم، حتى قال عيينة بن حصن للنبي (ص): إنه ليؤذيني ريح هؤلاء، أما يؤذيك ريحهم؟!

ثم الصوف: لباس الأنبياء، وزينة الأولياء.

وقال أبو موسى الأشعري عن النبي (ص): {إنه مر بالصخرة من الرَّوحاء سبعون نَبِيًّا، حفاة، عليهم العَبَاء، يؤمنون البيت العتيق}.

وقال الحسن البصري: كان عيسى (ص) يلبس الشَّعر، ويأكل من الشجرة، ويبيت حيث أمسى ''.

وقال أبو موسى: كان النبي (ص) يلبس الصوف، ويركب الحمار، ويأتي مدعاة الضعيف ''.

وقال الحسن البصري: لقد أدركت سبعين بدريا، ما كان لباسهم إلا الصوف ''.

فلما كانت هذه الطائفة بصفة '' أهل الصفة '' فيما ذكرنا، ولبسهم وزيهم زي أهلها، سموا '' صُفِّيَّة ''، و'' صوفية ''.

ومن نسبهم إلى الصُّفَّة والصف الأول: فإنه عبر عن أسرارهم وبواطنهم؛ وذلك أن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها، صفَّى الله سره، ونور قلبه.

قال النبي (ص) : {إذ دخل النور في القلب انشرح وانفسح}، قيل: وما علامة ذلك يا رسول الله؟ قال: {التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله}، فأخبر النبي (ص) أن من تجافى عن الدنيا نور الله قلبه.

وقال حارثه حين سأله النبي (ص) : {ما حقيقة إيمانك}؟ قال: عزفت بنفسي عن الدنيا، فأظمأت نهاري، وأسهرت ليلي، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون، وإلى أهل النار يتعادون ''، فأخبر أنه لما عزف عن الدنيا، نور الله قلبه، فكان ما غاب منه بمنزلة ما يشاهده.

وقال النبي (ص) : {من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه، فلينظر إلى حارثة}، فأخبر أنه منور القلب.

وسميت هذه الطائفة: نوريه ''؛ لهذه الأوصاف، وهذا أيضا من أوصاف أهل الصفة؛ قال الله تعالى {فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين}، والتطهر: بالظواهر عن الأنجاس، وبالبواطن عن الأهجاس وما يتحرك في الضمير من الخواطر.

وقال الله تعالى: {رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله}.

ثم لصفاء أسرارهم تصدق فراستهم؛ قال أبو أمامة الباهلي عن النبي (ص) : {اتقوا فراسة المؤمن؛ فإنه ينظر بنور الله}.

وقال أبو بكر الصديق: ألقي في روعي: أن ذا بطن بنت خارجة ''، فكان كما قال.

وقال النبي (ص) : {إن الحق لينطق على لسان عمر}.

وقال أويس القرني لهرم بن حيان – حين سلم عليه –: وعليك السلام يا هرم بن حيان ، و لم يكن رآه قبل ذلك! ثم قال له: عرف روحي روحك.

وقال أبو عبد الله الأنطاكي: إذا جالستم أهل الصدق، فجالسوهم بالصدق؛ فإنهم جواسيس القلوب، يدخلون في أسراركم، ويخرجون من هممكم ‘‘.

ثم من كان بهذه الصفة (من صفوة سره، وطهارة قلبه، ونور صدره): فهو في الصف الأول؛ لأن هذه أوصاف السابقين.

SUFİ KAVRAMI *

Sûfîlere sûfî denilmesinin sebebi hakkında sûfîlerin görüşleri

Sûfîlerden bir kısmı şöyle dedi: İçleri saf, dışları pâk olduğu için sûfîlere: “Sûfiyye” adı verilmiştir.

Bişr b. Hâris: “Sûfî, Allah için kalbini saf hale getirmiş olan zattır” demiştir.

Sûfîlerden biri; “Sûfî, Allah ile olan muamelesini saf hale getirdiği için Aziz ve Celil olan Allah’ın saf ikramına ve kerametine nail olan kimsedir” demiştir.

Bazı Sûfîler bu konuda şöyle derler: Sûfîlere sûfiyye denilmesi, ulu ve yüce olan Allah’ın huzurunda “ilk safta” bulunmalarındandır. Gerçekten de sûfîler yüce himmetleri ile Hakk’a dönmüşler, kalbleri ile O’na yönelmişler, ruhları ile O’nun huzurunda bulunmuşlar, onun için de birince derecede önemli olan bir yer işgal etmişlerdir.

Diğer bazı sûfîlere göre, sûfîlerin vasıfları Resulullah(s) zamanındaki “Ehl-i suffa”nın özelliklerine yakın olduğu için kendilerine Sûfiyye denilmiştir.

Başka bir sûfî grubuna göre, sûfîler “yün” manasına gelen “sof”tan yapılan elbiseler giydikleri için sûfî adını almışlardır.

Sûfîler, dünyayı terk ederek vatanlarından ayrılan, dostlarını bırakarak memleket memleket dolaşan, karınlarını aç, bedenlerini çıplak bırakan mahrem yerini örtme ve açlığı giderme konusunda terk edilmesi caiz olmayan miktardan fazla dünya nimetlerinden faydalanmayan bir zümredir.

Sûfîler, vatanlarını terk ettikleri için “gurebâ” (garibler), memleket memleket dolaştıkları için “sayyâhîn” (seyyahlar), sahalarda dolaştıkları ve zaruret halinde mağaralara sığındıkları için -bazı memleket ahalisi tarafından- “Şikeftiyye” diye ad-

* Bu kısım Süleyman Uludağ’ın çevirisinden alıntılanmıştır.

landırılmışlardır. Sûfîlere Şikeftiyye diyen ahalinin "Horasanlıların) dilinde Şikeft, mağara manasına gelmektedir.

Şamlılar sûfîlere: "cû'iyye" (açlar) adını vermişlerdir. Sûfîlerin gıda maddelerinden sadece zaruret miktarınca faydalanmaları bu ismi almalarına sebep olmuştur. Nitekim Resûlullah(s), "İnsanoğlunun hayatını sürdürmek için birkaç lokma yemesi kafidir." buyurmuştur.

Seriyyü's-Sakati sûfîleri tasvir ederken; "Hasta insanlar gibi yemek yerler, suya batan kimseler gibi uyurlar ve mahcub kişiler gibi konuşurlar." demiştir.

Mülkiyetlerinde bulunan eşyayı terk ettikleri için sûfîlere "fukarâ" (fakirler" da denilmiştir.

Sûfîlerden birine, "Sûfî kimdir?", diye sorulunca şu cevabı vermişti: "Sûfî malik ve memlûk olmayan kişidir. Yani o, mala, hırs da ona mâlik değildir.

Başka biri de şöyle demişti: Sûfî bir şeye sahip değildir, eğer sahip olursa onu hemen harcar.

Giyim ve kıyafetleri dikkate alınarak tasavvuf ehline "sûfiyye" denilmiştir. Onlar nefsin hazzı için yumuşak ve güzel görünüşlü elbiseler giymezler. Sadece mahrem yerlerini örtmek için elbise giydikleri için sert kıldan ve kalın yün ipliğinden yapılan elbise ile yetinirler.

Yukarıda anlatılan hususiyetlerin hepsi Resûlullah(s) zamanındaki Suffa ehlinin halleridir. Onlar da garib, fakir ve muhacir idiler. Mal ve memleketlerini terke mecbur edilmişlerdi. Ebu Hureyre ve Fudale b. Ubeyd, Suffa ehlinden bahsederken: "Açlıktan yerlerde sürünürlerdi. Onları gören bedeviler kendilerini deli sanırdı. Yün elbise giyinirlerdi. Terledikleri zaman elbiselerinden, yağmur altında kalan koyunlardan çıkan koku gibi bir koku çıkardı." demişlerdi. Suffa ehlinden bazıları, diğerlerini işte böyle tasvir etmişlerdi. Hatta bir kere Uyeyne b. Hısn, Resulullah(s)'a "Bunların kokuları bana eziyet veriyor, acaba sizleri rahatsız etmiyor mu?" diye sormuştu.

Yün elbise, peygamberlerin kıyafet şekli, evliyanın giyim tarzıdır. Ebu Musa Eş'ari, Resulullah(s)'in şöyle dediğini rivayet eder: "Şu kayalıklardan yetmiş peygamber geçti. Üzerlerinde aba olduğu halde yalın ayak Kabe'yi tavaf etmişlerdi." Hasan Basrî; "İsa (a.s) kıldan yapılan elbise giyer, ağaçtan (hasıl olan şeyleri) yer, geceyi akşamladığı yerde geçirirdi." demiştir. Ebu Musa; "Resulullah(s), çuha (yün, sof) giyer, eşeğe biner, zayıf kişilerin davetine icabet ederdi" demiştir. Hasan Basrî diyor ki: "Bedir savaşına iştirak etmiş olan yetmiş sahabeye yetiştim. Bunların softan başak bir şey giydiklerini görmedim."

İzah ettiğimiz gibi sufiler Ehl-i suffa'nın sıfatı, kıyafeti ve gidişatı üzerine oldukları için "Sufiyye" veya "Sufiyye" adını almışlardır.

Tasavvuf ehlini "sıfat" ve "Saff-ı evvel"e nisbet edenler, onların kalblerini ve batınlarını dikkate almışlardır. Gerçekten de bir kimse dünyayı terk eder, ona rağbet etmez ve ondan yüz çevirirse, Allah o kulun sırrını ve ruhunu saf, kalbini nurlu kılar. Resulullah(s), "İçine nur giren kalb açılır ve genişler" buyurmuştur. Ya Resulallah, bunun alameti nedir? diye sorulunca, "Yalan dünyadan uzaklaşmak, ebedi olan ahiret yurduna gönül vermek ve gelmeden evvel ölüme hazırlanmaktır" diye cevap verdi. Hz. Peygamber, dünyadan uzaklaşanların kalblerini Allah'ın nurlandıracağını bu hadisiyle haber vermişlerdir.

Resulullah, "İmanın hakikati nedir?" diye sorduğu vakit Harise, "Dünyadan el, etek çekince gündüzlerim susuz, gecelerim uykusuz hale geldi. Rabbimin arşını açıkça görür gibi oldum. Birbirini ziyaret eden cennet ehli ile yekdiğerine düşman kesilen cehennem ehlini görür gibiyim" demişti.

Harise, "Dünyadan el-etek çekince Allah kalbimi nurlandırdı da daha evvel bana gaib olan hususlar gözle görülür gibi bir vaziyete geldi" diye durumunu haber vermiştir. Bu konuda Resulullah, "Bir kimse Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir şahsı görmek isterse Harise'ye baksın" buyurmuş ve bu sözü ile Harise'nin, kalbi nurlu bir kişi olduğunu beyan etmiştir. Bu gibi vasıflarından dolayı sûfilere "Nûriyye" adı verilmiştir. Mescid-i Nebî'de "Temizlenmek isteyen adamlar var, şüphesiz ki Allah temiz olanları sever.")Tevbe, 9/109) mealindeki ayetten anlaşıldığına göre, kalbin saf ve nurlu olması da Suffa ehlinin vasıflarındandır. Zahirdeki temizlik pis olan şeylerden; batındaki temizlik aklı kötü düşüncelerden, kalbi aşağı ve kışkırtıcı arzulardan uzaklaştırmak suretiyle olur. Allah Teala şöyle buyurur: "O adamlar ki ne ticaret ne de alışveriş kendilerini Allah'ı zikretmekten alıkoymaz." (Nur, 24/37)

Sûfîlerin sırları temiz olduğu için firasetleri (tespit ve teşhisleri) de doğrudur. Ebu Umâne Bâhili(ra) Resûlullah(s)'dan şu hadisi rivayet eder: "Mü'minin firasetinden korunun. Çünkü o Allah'ın nuru ile nazar etmektedir."

Ebu Bekir Sıddîk(ra): "Harice hanımın karnındaki bebeğin kız olduğu kalbime ilham olundu" demiş ve dediği gibi de olmuştu.

Resûlullah(s): "Hak Ömer'in diliyle konuşur" buyurmuştur.

Üveys Karnî, kendisine selam veren Herim b. Hayyân'a, "Ve aleyküm selam ya Herim b. Hayyan" diye karşılık vermişti. Halbuki daha evvel Herim'i hiç görmemişti. Sonra Üveys, Herim'e, "Ruhum ruhunu tanıdı" demişti.

Ebu Abdullah Antakî; "Doğru insanların sohbetinde bulunduğunuz zaman doğru olun. Çünkü onlar kalb casusudur. Sırrınıza girer himmetinizden çıkarlar, onlardan hiçbir şey gizleyemezsiniz" demiştir.

Sırrı saf, kalbi temiz ve içi nurlu olan bu vasıftaki bir kimse (Allah'ın huzurunda) ilk

safta bulunur. Çünkü bahis konusu hususlar (fazilet yarışında) önde gidenlerin (sâbikûn) vasıflarıdır.

BAHRU'L-FEVÂİD

EBÛ BEKR EL-KELÂBÂZÎ

Vahit GÖKTAŞ *

1. Giriş

İlimlerin teşekkül devriyle alakalı çalışmalar sistemin ana temellerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kelâbâzî, tasavvuf düşüncesinin temellerinin oluştuğu bir dönemde yaşamış ve yine tasavvuf disiplininin en temel eserlerinden birini telif etmiştir. Kelâbâzî'nin sûfi, şeyh, ârif, imâm, muhaddis, hâfız, fakîh, usûlcü, zâhidlerin kutbu, sâlihlerin kutbu gibi sıfatlarla nitelenmiş olması onun çok yönlü biri olduğunu ortaya koymaktadır. Kelâbâzî ilk dönem sûfilerinden Murta'iş (ö..328/939), Bûşencî (ö.348/959), Rûzbârî (ö.369/979), Nasrabazî (ö.367/977) ve İbn Hafîf (ö.372/982), Şiblî (ö.334/945) gibi devrin büyük sûfileriyle çağdaştır. Bu da onun bu şahıslarla alakalı verilen bilgilerin birinci elden kaynak olmasını sağlamaktadır. Ayrıca ilk dönem mutasavvıflarının hemen hepsinin aynı zamanda birer muhaddis olması onların bu dönemde hadis ilmine verdikleri önemi ve hadis çalışmalarına yaptıkları katkıyı göstermesi açısından dikkate değer bir konudur.

Kelâbâzî, X. yüzyıl İslâm dünyasında, düşünce ve siyaset alanında büyük çalkantıların meydana geldiği bir dönemde yaşayan bir mutasavvıftır. O, İslâm ilminin önemli merkezi olan Buhârâ'da yetişen, oranın kültürüyle yoğrulan

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

önemli bir ilim adamıdır. Kelâbâzî, devrinin önemli ilim adamlarından ilmî eğitimini almış, hemen tüm alanlarda vukûfiyet sahibi, devrinin ihtiyaçlarına cevap verebilecek müktesebat sahibi, dönemindeki Müslümanların inanç ve kelamî problemlerini ele alıp açıklığa kavuşturabilecek bir âlimdir. Kelâbâzî'nin bütün ilimlere olan vukûfiyeti, o dönem sûfîlerin ortak bir özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü o çağın mutasavvıfları, Kur'ân ve sünnete bağlı, birçok ilmi kesbetmiş ilmiyle âmil kişilerdir.[1] Bu ilim ortamında, muhtelif ilim dallarında önemli şahsiyetlerin yetiştiğini, kıymetli eserler verildiğini görüyoruz. Yine bu asır, muhtelif ilim dallarında tedvin faaliyetlerinin yapıldığı, daha önce tesis edilen bazı kaidelerin, bu esaslar dahilinde kaleme alındığı dönem olarak da bilinmektedir. Başta İbn Sina (429/1037) olmak üzere, İslâm Felsefesi'nin temel taşlarından Türk filozofu Fârâbî (339/950), Kelam ilminin iki önemli şahsiyeti Eşârî mezhebinin imamı Ebu'l Hasen el-Eş'arî (260/873-324/935) ile Maturîdî mezhebinin imamı Ebû Mansur el-Maturîdî (334/944) bu asırda yaşamıştır.[2] Tefsir sahasında rivâyet tefsirinin temel kaynaklarından *Cami'ul-beyan* isimli eserin yazarı İbn Cerir et-Taberî (224/838-310/922), tefsir ve fıkıh sahasında ve bu asırda yaşamış önemli bir isimdir.[3]

Bir Hanefî fakihi olan Kelâbâzî'nin tasavvuf anlayışı, akıl ile hisse, lafız ile manaya ve zahir ile batına aynı derecede önem veren Muhasibi (ö.243/857), Ebû Talib el-Mekkî (ö.386/996), Kuşeyrî (ö.465/1073), Serrac (ö.378/988), Hucvirî (ö.470/1077) ve Gazâlî (ö.505/1111)'nin tasavvuf anlayışı gibi akılcı ve nasçı bir tasavvuftur. Bu nedenle aşırı uç fikirlere yer yoktur.[4]

Kelâbâzî, sadece yaşamış olduğu dönemin dinî ve tasavvufî hayatını etkilemiş bir sûfî ve ilim adamı değil, kendisinden sonraki sûfîlerin sahih bir tasavvuf anlayışına sahip olmalarına öncülük eden ve hatta itikâdî, amelî ve ahlâkî

---

1 Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, İstanbul 1992, s. 16.

2 Bilal Saklan, Hadis İlimleri Açısından Muhaddis Sûfiler ve Sûfî Muhaddisler (h. IV./m.X. asır), Konya 1997, s. 11.

3 Taberi aynı zamanda bir mezheb kurucusudur. Ancak mezhebi yaygınlaşmamıştır. Bu dönemde Taberiyye, Zarihiriyye ve İmamiyye mezhebleri taraftar bulmaya başlamıştır. İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarîh*, Beyrut 1966, c. IX, s. 136.

4 Bilal Saklan, Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meânil Ahbar, Yayınlanmamış Çalışma, Konya 1991, s. 14; Kelâbâzî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Fikret Karapınar, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya'kub b. Yusuf b. Kesir b. Hâtim b. Abdirrahman el-Gülâbâdî (ö.380/990)'nin Ma'âni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk Seksen Varağının Tahkik ve Tahrîci, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1999, Karapınar'ın Türkçe mukaddimesi, ss. 75-84; Fikret Karapınar "Muhaddis- Sûfî Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî) (380/990)", Marife, Yıl: 8, sayı: 1, Bahar 2008, ss. 77-104.

açıdan sahih bir tasavvuf geleneğinin temellerinin atılmasında ve bu güne kadar ulaşmasında önemli katkıları bulunan bir sûfî olarak tarihteki hak ettiği yeri almıştır. Sistemin ilk kurucuları aynı zamanda kavramların ilk oluşturucularıdır. Kelâbâzî ile birlikte tasavvufî kavramlar yerine oturmuştur. Kendisinden önceki sûfilerde ve özellikle Muhasibî'nin metinlerinde karşılaşılan bazı kavramların açık ve net olmaması Kelâbazî'de söz konusu değildir. Onun iki eseri günümüze kadar gelebilmiştir. Bunlardan biri *Ta'arruf*, diğeri *Bahru'l-fevaid*'dir.

2. Ta'arruf

Kelâbâzî'nin bilinen en meşhur eseri "*Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*"tur. Bu eser tasavvufun en önemli klasiklerinden biri olarak kabul edilmiş, bu hakîkat de, "*Ta'arruf olmasaydı, tasavvuf bilinmezdi*" sözüyle ifade edilmiştir. *Ta'arruf* kendisinden sonra gelen mutasavvıflara kaynaklık etmiştir. *Ta'arruf* hakkında asrımızda ilk çalışmayı yaparak ilim dünyasına tanıtan; İngiliz müsteşrik A. John Arbery'dir. Arberry, eserin ilk defa tahkikini yapmış ve eser 1934 yılında Mısır'da Hanci Yayınları arasından çıkmıştır. Bundan sonra Arberry eseri İngilizceye çevirmiş, kısa bir mukaddimeyle *The Doktrine of Sûfis* adıyla Londra'da yayınlanmıştır. Arberry'den sonra eserin ikinci tahkikini, tasavvuf araştırmalarıyla tanınan Abdulhalim Mahmud ile Tâhâ Abdulbâkî yapmıştır. Bu eser 1960 yılında Kahire'de basılmıştır. Daha sonra Ahmed Şemseddin tarafından yapılan tahkik 1993 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Eserin daha sonra birçok baskısı yapılmıştır.[5]

Ta'arruf, tasavvufun en önemli kaynaklarından biridir. Tasavvufla alakalı büyük oranda bütün meselelerden bahseden, tasavvuf tarihi ve doktrini ile ilgili temel bilgiler veren, sûfilerin akide ve tecrübelerinden bahseden bu eser, Kelâbâzî tarafından ömrünün sonuna doğru kaleme alınmıştır. Bu eser tasavvuf ve sûfiler hakkında oluşmuş yanlış kanaatleri düzeltmeyi amaçlamaktadır. Bu dönemde yazılmış tasavvufla ilgili *Kûtu'l-kulûb*, *el-Lümâ* ve *Keşfü'l-Mahcûb* gibi eserlerin arasında yer alır. Yine bu eser kendisinden sonra gelen mutasavvıflardan özellikle Kuşeyrî (ö.465/1073), Gazâlî (ö.505/1111) ve Hâce Muhammed Pârsâ (ö.822/1419)'ya etki etmiştir. Şimdi asıl konumuz olan *Bahru'l-fevâid* adlı eseri ele almak istiyoruz.

---

5 Bk. Arthur John Arberry, *The Doctrine of The Sufis*, London 1977.

3. *Bahru'l-Fevâid/Meâni'l-Ahbar*

Kelâbâzî'nin en az *Ta'arruf*'u kadar önemli bir eseridir. Eser, muhtelif isimlerle kaynaklarda geçmektedir. Kullanılan isimler şöyledir: *Bahru'l-fevâid el-müsemma bi ma'âni'l-ahbar, ma'âni'l-âsâr, ma'âni'l-ahbâr, miftahu ma'âni'l-ahbar, ma'âni'l-ehadîsi'l-mustafaviyye, ma'âni'l-ahbari'l-müctebeviyye*.[6] Fuat Sezgin bu eserin hicri 375 senesinde telif edildiğini kaydeder.[7] Eserin ülkemizde ve yurt dışında muhtelif kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.[8] Eserin ilk kez, Mısır İskenderiye Belediyesi kütüphanesindeki nüsha (1011/1602 yılında yazılmış) ile Dâru'l-Kütübü'l-Mısrıyye (1348/1929) nüshasını kullanarak 223 hadisten 79 hadisin tahkikini Muhammed Hasan İsmail ile Ahmed Ferid el-Mezîdî birlikte yapmışlardır. Bu çalışma *Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi-Ma'âni'l-ahbâr* adıyla Dâru'l-kütübu'l-ilmiyye tarafından 1999 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. [9]

---

6 Fuat Sezgin, *Tarihu türasi'l-Arabi*, çev.: Mahmud Fehmi Hicazi c. I, Suudi Arabistan 1983, s.175.

7 Aynı yer.

8 Fuat Sezgin, *"Tarihu türasü'l-Arabi"* adlı eserde, Kelâbâzi'nin bu eserinin yazma nüshaları hakkında şu bilgileri verir: Yeni Cami 274 (307 vr. H.9. asır), Murat Molla 610 (128 vr. 1055 h.), Fatih 697 (288 vr.694 h.), Ragıp 311 (300 vr. 1111 h.), Mektebet-i camiat-i İstanbul 494 (151 vr. 1083 h.), Carullah 990 (100 vr. civarında 1111 h.), هدى حدث-اسكدار 23, Paris 5855 (398 vr. 691 h./ انظر فايدا253), Carît 1368 (169 vr. H. 13.asır), İskenderiye Belediyesi 3189ج (248 vr. 1110 h. Bk. Fihris ma'hed mahtûtâti'l-Arabi 63/1), Zahiriye, Hadis 243, Kahire ikinci 96/1 hadis 811, Saray, III. Ahmet 538/3 (272 vr. 605 h.), 600 (234 vr. 8. h. asır), 619 (150 vr.744 h. Bk. el-fihris 129/2-130), Veliyyüddin, 718 (323 vr. 9. h. asır), Çorlulu 128 (300 vr civarında 8. h. asır), Muhammed Buhari 94/1, (209-1 b 1111 h.), Kastamonu 1398 (785 h. bk. Orients 5.45), Londra Üniversitesi, 19074, Halep Ahmediyye, 274 (302 vr. 11. h. asır. Bk. Fehres ma'hed el-mahtûtâti'l-arabiyye, 106/1) Fuat Sezgin, *Tarihu türasi'l-Arabi*, c. I, bölüm IV, Arapçaya çev.: Mahmud Fehmi Hicazi, Suudi Arabistan 1983, s.175.

9 *Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi ma'ânî'l-ahbâr* adıyla Muhammed Hasan Muhammed İsmail ile Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkik edilen eser, 1999 yılında Beyrut'ta Fikret Karapınar'ın yaptığı çalışmadan sonra basılmıştır. Tahkikte ne müellif hakkında ne de eserin diğer yazma nüshaları hakkında herhangi bir bilgi verilmiştir. Kelâbâzi'nin eserlerini tespit ederken ise, sadece *Keşfü'z-Zünûn*'la yetinen muhakkikler, onun kitaplarını tam olarak tespit etmedikleri gibi ona ait olmayan bir eseri de ona izafe etmişlerdir. Ayrıca farklı iki eseri de tek bir eser olarak vermişlerdir. Müellifin ismini dahi tam olarak tespit etmeyen muhakkikler, onun vefat tarihini de tetkik etmeden vermişlerdir. Tahkikte 1011/1602 tarihinde istinsah edilen İskenderiye Belediyesi Kütüphanesi nüshası ile 1348/1929 tarihinde istinsah edilen Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye nüshalarını kullanmışlardır. Tarihlerden de anlaşılacağı üzere, bu nüshalar oldukça muahhardır. Bununla birlikte tespitlerimize göre, eserin en eski nüshası tam ve H.522 tarihli olup bunların dışında daha 32 nüshası bulunmaktadır. Karapınar, eserin tahkikini yaparken incelediği 7 adet tam yazma nüshalarda 223 hadisin şerhi bulunurken, matbu olan bu çalışmada 150 hadis şerhi bulunmaktadır. Matbu kitabın ilk 100 hadisini, Karapınar hazırladığı 100 hadislik çalışma ile geri kalan 50 hadisini de Süleymaniye Carullah nüshası ile karşılaş-

tırmıştır. Bir iki yerde takdim-tehir dışında hadis sırasında uygunluk bulunduğunu yaptığı çalışmada tespit etmiştir. Okuma hataları ve ufak tefek eksiklikler dikkati çekmektedir. Ancak matbu kitap, 215 varaka karşılık 111 varağı incelediği için eserin neredeyse yarısı kadardır. Dolayısıyla çok eksiktir. Çalışmada hadisler numaralandırılmadığı gibi konu başlıkları da belirtilmemiştir. Ancak hadislerin tahrici yapılarak kısmen sıhhat durumu hakkında bilgiler nakledilmiştir. Eserin ilk 80 varağı (100 hadis) Karapınar tarafından tahkik edilmiş olup yazma nüshaların tanıtımı için bk. Gülâbâdî, *Ma'ânî'l-ahbâr*, Karapınar'ın Türkçe mukaddimesi, ss.75-84; Muhammed Rûşen *Ta'arruf*un Müstemlî şerhine yazdığı takdimde *Ma'ânî'l-ahbar*'la ilgili şu bilgileri verir: "Bu kitap 592 hadisi içine alan bir mecmuadır. Diğer bir ifadeyle *Ma'ânî'l-ahbâr*, mütearız ve müteşabih ahbâr ve hadislerin arasından 222 nebevî hadisin cem ve bir araya getirilmesiyle ortaya konulmuştur." *Ma'ânî'l-ahbâr*'ın bir şerhinin yeniden tanınması konusunda Afganistanlı çağdaş ilim adamı Üstâd Abdü'l-Hay Habîbî kendisinin bulduğu bir nüshanın tavsifini yaparken şöyle yazıyor: "Ben onun şerhinin bir yazma nüshasını Pîşâver Koleji İslâmiyet Kütüphânesinde buldum. Nüsha, Abdülkerim b. Abdullâh Şâdmânî tarafından Cümâdi'l-Ûlâ hicri 803'de 561 sayfa olarak eski Hokond kağıdına istinsah edilmiş ve bu şerhi Meşhedli bir şahıs Arapça yazmıştır. *Ma'ânî'l-ahbâr*'ın şerhinin ilk varağına bir şahıs, kitabın telif maksadını ve Kelâbâzî'nin rûhânî şöhretini ortaya koyan şu cümleleri kaydetmiştir: "Nakledildiğine göre Şeyh Kelâbâzî Ebû İshak (k.r.) Hz. Peygamber(s)'i rüyasında görmüş, Resûlullâh(s) kendisine gül demetiyle reyhan demeti sunarak şöyle buyurmuştur: "Tâze iken ve kurumadan benim hadislerime şerh yaz." Uykudan uyandığında gül demetini karşısında bulur. Böylece emir gereği *Ma'ânî'l-ahbâr*'ı yazar." -Hâce Ahrâr'ın ifadeleri- *Şerh-i Ma'ânî'l-ahbâr*, Pîşâver Koleji İslâmiyet Kütüphânesinde 354 numarada kayıtlıdır… *Şerh-i Ma'ânî'l-ahbâr*'ın diğer bir nüshası Seringer'de Mirvâiz Muhammed Yusuf Keşmîrî Kütüphânesinde mevcuttur. Sefer hicri 701'de (s.5) Muhammed b. Haccâc el-Abdesî tarafından istinsah edilmiştir. Bu nüsha, yazılma devrinin eskiliğine göre Pîşâver nüshasından daha önceydi. Hâlâ onun rötografı Lâhor Üniversitesi Kütüphânesinde mevcuttur. Bu kitabın aslı 274 varaktı ve şöyle başlamaktaydı: "Ḳâle'ş-Şeyħ'üz-Zâhidü'l-ʿÂrif Ebû Bekr b. Ebî İsĥaḳ el-Kelâbâzî el-Buħârî raĥimehullāhu, ĥaddeśenâ Ebu'l-Fađl Muĥammed b. Aĥmed b. Mezdek ḳâle ĥaddeśenâ Muĥammed b. Îsâ eṭ-Ṭarsûsî v.s" bk. Müstemlî, *Şerh-i Ta'arruf*, c. I, s. 4. Burada eserin Sarayova Gazi Hüsrev nüshası hakkında şu bilgileri bize ulaştıran Karapınar'a teşekkürü bir borç telakki ederiz.

خطوطات الحديث النبوي وعلومه في مكتبات البوسنة

معاني الأخبار، ويعرف باسم :بحر الفوائد

تأليف أبي بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري (ت 380هـ—990/م)

توجد نسخة خطية وحيدة منه، وهي ناقصةٌ من نهايتها، وتقع في (304)أوراق، مكتوبةً بخطٍ نسخيٍ قديم .لا يعرف اسم كاتبها، ولا تاريخ نسخها.

وهي من أوقاف داوود آغا على مدرسة أحمد آغا بموستار.

وهي محفوظة اليوم في خزانة مخطوطات مكتبة الغازي خسروبيك بسراييفو، تحت رقم .(4094)

وقد نقلت إليها من مكتبة قرجوز بيك، بموستار .

1 ذكره المستشرق كارل بروكلمان في :تاريخ الأدب العربي1/200 :، وحاجي خليفة، في :كشف الظنون.1/225:

2 محمد بن إبراهيم الكلاباذي، هو :تاج الإسلام، الحنفي، وسماه بعضهم :محمد بن إسحاق .أصولي، محدث، صوفي، من مصنفاته أيضا :الأشفاع والأوتار، التعرف لمذهب التصوف، وشرحه :حسن التصرف، والأربعين

Eser hakkında çalışma yapan Saklan, onun nüshaları hakkında şu bilgileri verir "Eserin günümüze kadar gelebilmiş pek çok nüshası vardır. Bu nüshalar arasında en eski olanı, hicrî 605 tarihlidir. Müellifin vefatından yaklaşık 225 sene sonraya tesadüf: eden bu nüsha, Topkapı sarayı III. Ahmet Kütüphanesi numarada kayıtlıdır. Tam olan bu nüsha, elimizde mevcut en sağlam nüshalardan biridir. Daha sonra eskilik sırası, H. 691 tarihli Paris 5855 numaradaki nüsha ile H. 694 tarihli Fatih 697 numaradaki nüshaya aittir."Saklan, *Ma'ânî*, s. 78; Ta'arruf'un Özbekistan Taşkent Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazmalar Fondundaki yazma

Eser üzerine yapılan diğer çalışma ise daha geniş ve daha kapsamlıdır. Bu çalışma, 17 nüshası üzerinde 223 hadisten 100 hadisin tahkîki 1999 yılında Fikret Karapınar tarafından yapılmıştır. Bu çalışma *Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya'kub b. Yusuf b. Kesir b. Hâtim b. Abdirrahman el-Gülâbâdî (ö.380/990)'nin Ma'âni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk Seksen Varağının Tahkik ve Tahrîci* adı altında Selçuk Üniversitesi'nde Yüksek Lisans tezi olarak sunulmuştur.

Ma'ani'l-ahbâr üzerine yapılan diğer tahkik çalışması ise Suûdi Arabistan'da yapılan çalışmadır. Bu çalışma üç ayrı bölüm halinde mastır tezi olarak hazırlanmıştır. *Ma'âni'l-ahbâr li'l-imam Ebî Bekir Kelâbâzî, tahkîk ve dirase* başlığı altındaki bu çalışmanın birinci ve ikinci bölümü Hişam Hatim el-Mûsulî tarafından üçüncü bölümü ise Ahmed b. Ali Musa Tûrî tarafından yapılmıştır.[10] Eser üzerine ayrıca, Bilal Saklan 1991 yılında *"Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Ma'âni'l-ahbâr"* adı altında bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada Saklan, Kelâbâzî'nin hayatı ve ilmî kişiliğini vermenin yanında eser üzerinde muhteva yönünden, hadis ilmi açısından, kaynak ve isnad bakımından inceleme yapmıştır. Bu eser, doçentlik çalışması olarak sunulmuştur, matbu değildir.

3.2. Eserin Muhtevası Önemi ve Etkileri

Kelâbâzî bu eserinde, ahlak ve ibadetle alakalı 100'e yakın şeyhten dinlediği[11] 223 hadisin tasavvufî şerhini yapmıştır. Hadislerin hikmet ve incelikleri üzerinde durmuş, isnatlı olarak zikrettiği hadisleri âyet, hadis sahabe sözleri, Arap örf ve adetleri, darb-ı mesel, şiir ve sûfi sözleriyle izah etmiştir.[12] Hadis şerhinde gördüğümüz odur ki, Kelâbâzi dini gerçekçilikten ve akılcılıktan ayrılmayan, hayalciliğe ve nazariyeciliğe sapmayan tasavvuf anlayışına sahiptir.[13]

Saklan, eserde mükerrerlerle birlikte 1028 hadis mevcut olduğunu, bunlar-

---

nüshalarından bizi haberdar eden kıymetli araştırmacı Nadirhan Hasan'a teşekkürü bir borç biliriz. Buna göre yazma nüshalar şu şekildedir: Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim el-Buhari el-Kalabazi, Ta'arruf li mezhebi't-tasavvuf, 1. yazma no 10395/VII. H. 1243/m. 1827 yılında istinsah edilmiş. Katip İnâyetullah. 54 vr. (ss. 31-85), Arapça; 2. Yazma no 3154 683 yılında istisnan edilmiş 40 vr. (ss.124-163).

10 http://www.kfcris.com/ http://213.150.161.217/scripts/minisa.dll/1125/D370/KEYSEARCH uzantısında görebildiğimiz bu eserler Melik Faysal Araştırma ve eğitim Merkezi'nin Üniversite'de yapılan tezler bölümünde sırasıyla 32489-32430-16419 numaralarda kayıtlıdırlar. Bu eserlerden bizi haberdar eden Fikret Karapınar'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

11 Saklan, *Ma'ânî*, s. 25.

12 Aynı yer.

13 Bk. Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 26.

dan 590 hadisin senetli olarak zikredildiğini, 223 hadisin şerhe esas alındığını, 267 hadise izahlar esnasında müracaat edildiğini kaydetmektedir.[14] Hadislerin isnadı sırasında, genelde müellifimiz ile Resûlullah(s) arasında 7 kişi bulunduğu gözlenmektedir.[15] Kütüb-i sitte müelliflerinden Tirmîzî ile aralarında bir kişi bulunurken, Ahmed b. Hanbel ile iki, Malik b. Enes'le üç kişi bulunmaktadır.[16]

Eserine sevgiyle alakalı hadislerin şerhini yaparak başlayan Kelâbâzî daha sonra Hz. Peygamber'in bizzat kendi ifadelerinden bir duâyı zikreder ve akabinde duâ başlığında 5 bölüm daha açar ve konuyla alakalı âyet ve hadislerin yorumunu yapar.

Eserin muhtevâsını ortaya koyması açısından, Kelâbâzî'nin eserinde seçtiği hadislerdeki konu başlıklarını burada zikretmenin faydalı olacağını düşünüyoruz: Allah sevgisi ve sevginin alâmetleri, dünyada Hz. Peygambere sevdirilenler, duânın önemi, çok yemek yemek, haset ve sû-i zan, ebdâl, kolaylaştırmak, zorlaştırmamak, cehennem ehli, kişinin mutluluğunu etkileyen hususlar; sâliha kadın, geniş ev, hafif sakal ve ucubu (nefsini beğenme) terk etmenin önemi, konuşurken aksırmanın konuşanın doğruluğuna şehadet etmesi, hasep ve nesep, münafıkların ekserîsinin kâriler olduğu, fakirlik, borçlanma, sesi Kur'ân'la tezyîn etmek, insanlara sevgi göstermek, Kur'ân kıraatinin önemi, va'd konusu, adavet ve muhabbet, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in fazileti, açlıktan dolayı karna taş bağlamanın hükmü, oruç, kalbin mülâyemet ve rikkâti, Allah'a hüsn ü zan besleme, Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yaratması, Hz. Peygamber'in, kendi kardeşi Yunus'tan üstün tutulmamasını istemesi, Allah'ın vermiş olduğu nimetin eserinin izhâr edilmesi, nasîhat, Hz. Peygamber'e en sevimli olan fakirlik, nazarın hak olması, ihtiyacın saklı tutulması, bela ve musîbetler, ihtiyacın güzel yüzlüler nezdinde giderilmesi, köpek, çalgı ve resim'in dindeki yeri, mahlûkâtı Allah'ın zulmette yaratmış olması, istikâmet, kibriyâ ve âlimlerle beraber olmak, mescide cünüb olarak girmenin hükmü, Şeytan'ın kişiye yakın olduğu, adalet, tevbe etmek, gece ve gündüz sâlih amellerle meşgul olmak, şefââtin umûmi olduğu, Yusuf(s)'un hapisteki sabrı, Allah'ın tek oluşu ve teki sevmesi, Kalbin Allah'ın iki parmağı arasında oluşu ve Allah'ın onu istediği yere çevirişi, tevekkül, münafıkların sıfatları, haccı terk edene yapılan tehdit, lânet, yemin etmek, içki içmek ve başa kakmak, fakirlik, zillet ve zulmet, Allah'a rucû etmek, Hz. Peygamber'in ebeveynine şefaat edeceği, amel-i sâlihle

14 Saklan, *age,* s. 227.

15 Aynı yer.

16 Aynı yer.

mü'minin surûr bulacağı, mâlâyâ'nîyi terk etmek, yıldızların semâya, nebînin ümmete, ashâbın da mü'minlere emîn olacağı, tevbe, dünyanın lanetli olduğu, kişinin amelini beğenmesinin afetleri, hayâ, iyiliğin yapılması, insanlara teşekkür etmek, Kureyş ve önemi, Allah'ın gayreti, sahura kalkmanın önemi, günahın rızka mani olduğu, sabır sıfatının Allah'ın sıfatlarından olup olmadığı, teşrik günleri, şuh ve cimrilik, yalan yere yemin etmek, tevâzu ve sadaka, Allah'ın gülmesinden ne anlamalıyız, Allah'tan melâl ne demek, Allah'ın ucbu ne demek, Kur'ân kıraatıyla kederlerin idare edilmesi, kadın ve şeytanların Hz. Ömer'den kaçtıkları, mü'minin, mü'min olduğu halde zinâ edemeyeği, Deccâl, tevbe, ihtiyar, zânî ve yalancının imanının durumu, sinek kanatları, muttakîlerle beraber yemek yemek, sarf ve adlin manası, zikir ve nev'ileri, hayâ perdesini yırtan kişinin gıybetinin yapılabileceği, dünyaya karşı zâhid olan kimseden kıymetli sözlerin sadır olacağı, güzel ahlâk, rıza ve gerekleri, imân, küsûf ve tecelli, hayâ, riyâ, Şeytanın zikirden gafil olanın kulağına bevletmesi, emirlere tevcih edilen tehditler, Allah'a kurbiyyet, halil ve habîb kavramları, sahabe ve halifeler, Hz. Ömer'in fazileti, Hz. Ali'nin fazileti, Hz. Fâtımâ'nın fazileti, Allah'ın hayâ sıfatı, likâ, kabir azabı, Hz. Peygamber'in *"gözlerim uyur ama kalbim uyumaz"* sözünün anlamı, alu'n-nebi bilgisi ve sevgisi, zâlimi affetmek, *"Kibriyâ ridâmdır"* kutsi hadîsinin anlamı, buğz ve tenâfüs, insanlar arasındaki ihtilaflar, yedullah meselesi, yalan rüyaya yapılan tehdid, dünyanın en faziletli şeyi namaz, oruç, namazda rükûdan imâmdan önce başını kaldıranın durumu, şükür ve sabrı terk, hikmetin başının Allah korkusu olduğu, meleklerin ilim taliplerine kanatlarını sermesi, dünyayı zem ve ancak ihtiyaç ve zaruret halinde talep, fakirin kendisine in'am edene duâda bulunması, dünyaya yönelenler ve ondan yüz çevirenler, visal orucu, Hz. İbrahim'in üç kere yalan söylediği, Hz. Peygamber'in âhirette diğer peygamber ve insanlara üstün olmasına rağmen bununla övünmediği, şehadet, Hz. Musa'nın ölüm meleğine tokat atması, takva ve zikir, isim ve künye meselesi, mü'minlere hayırlı şahitlikte bulunmak, ümmetin yağmura benzetilmiş olması, evliyâ ve ebdâller, mazlumun yapmış olduğu seyyielerin zâlim üstünde kılınması, keder, üzüntü ve tembellik, yakîn, öldükten sonra yakılmayı isteyen adam, Deccal'in vasıfları, iyiliklerin günahı örteceği, gaflet, Allah'la kul arasında yetmiş perdenin olduğu, ru'yetullah meselesi, ihtiyaçların saklı tutulması, Hz. Peygamber muhterem validelerinin kurtuluşa erdiği, afiyet ve yakîn, tesbih ve tehlil, cenaze namazı, Âdem'in ömründen hibede bulunması, hanif dîni, dünyanın zemmi, Allah ve Resullerine itirazın fasit oluşu, çocuğun cennet kokularından oluşu, Cennette Hz. Peygamber'e komşu olmak, Allah'ın çeşitli nimetleri, Resûlüllah'ın üzüntüsünün şiddetli oluşu, şakîlerin İslâm olduktan sonra değişecekleri, resim ve kö-

pek, mü'minlerin kadrinin yüce olduğu, günahın, ucubdan (nefsini beğenmeden) hayırlı olduğu, rızkın yeryüzünde yaygın olduğu, küçük amellerin tazimi, beleh saf kişilerin cennetlik oluşları, Muhabbet, Güzel ahlak, Kur'ân kıraati ve toplanması, Haberin gözle görmek gibi olmadığı, Şehitlik, Kırtas hadisi, Zilzal sûresinin fazileti, İmamlık, Fedâilu'l-Kur'an, gayr-ı sahih kıraat, huzuru kalp ile Kur'ân tilaveti, kıraatin fazileti, mendub Kur'an kıraatinin miktarı, gufran, nebiz kullanımı, kabir azabı, hayânın keyfiyeti, yemek yemenin âdâbı, iki kişinin yemeğinin üç kişiye yettiği, cennet ve cehennem yiyecekleri, mü'minlere müjde, Kur'ân tilaveti esnâsında ağlamak, mü'min ve münafığın hali, aklın kısımları, Hz. Peygamber'in minberde üç kere "âmîn" demesi, sefer, doğru şahitlik, nefsin âfetleri, mü'min'in düçâr olduğu bela ve musîbetler, korkan kalbin sıfatı, az da olsa hediyenin kabul edilmesi, hırs haset ve gazap, havf ve recâ, kıyamet alâmetleri, cehrî ve hafî kıraat, zikir, sefer ve güzel ahlâk, temennî ve âdâbı, akşam yemeğinin namaza takdimi, büyüklerin küçüklerin hukukuna saygılı olması, ucub ve kibir, vecd ve ahvalin değişmesi.

Seçilen hadislerin konu başlıklarından da görüleceği üzere eser, *Ta'arruf* kadar sistematik değildir. Bunun yanında ahlak ve tasavvufla ilgili konular ağırlıklı olmakla beraber; dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek mahiyetteki konular da seçilmiş gibidir. Bunlar; itikad, kelam, fıkıh, hukuk, sahabeden bazılarının fazileti gibi… Yine müellif yaşadığı dönemdeki Müslümanların itikat ve kelamla ilgili problemlerinin yanında, günlük hayatta kendileri için lazım olacak bazı fıkhî ve hukukî meseleler hakkında da bilgi vermiştir. Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki; burada zikredilen konularla ilgili müellif kendi görüşlerinin ortaya koyarken âhlâkî ve tasavvufî tarzda bir bakış açısı sergilemiştir. Saklan'ın ifadesiyle "hadislere işarî tefsir yapılmıştır".[17] Fıkhî konularda dahi fıkhî yorumlar neredeyse yok denecek kadar azdır.

Eserde, konu olarak bazı tekrarlar var gibi görünse de şerhteki yapılan yorumlar farklılık arz etmektedir. Konular bazı yerlerde tasnif edilmiş olsa da tam olarak sistematize edilmiştir denilemez. Eserin İslâm kültür tarihindeki yeri ve önemi büyüktür. Şimdi bu önem ile daha sonraki âlimlere ve eserlere yapmış olduğu etkilere kısaca değinelim.

Ebu Said el-Mâlînî (ö.412/1022)'nin *Kitâbu'l-erbaîn fî şuyûhu's-sûfiyye* si, Sülemî (ö.412/1022)'nin *el-Erbâin*'i, Ebû Nuaym İsfehânî (ö.430/1038)'nin *Ulûmu'l-hadîs*'i, Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin *Erbaîn*'i, Herevî (ö.481/1089)'nin *el-Erbaîn fî*

17 Saklan, *Ma'ânî*, s. 33.

delâili't-tevhîd'i, Ebû'l-Hassan Muhammed b. Ved'an (ö.494/1101)'ın *Erbaûn*'u, Ferâvî (ö.500/1107)'nin *Tabîbu'l-Kulûb* adlı eseri, Muhammed et-Taî (ö.555/1160)'nin *el-Erbaîn*'i, es-Silefî (ö.576/1180)'nin *Erbaîn Şerhi*, Ahmed er-Rifaî (ö.578/1183)'nin *Erbaune Hadîsen* adlı eseri Kelâbâzî'den sonra mutasavvıflar tarafından yazılmış hadis kitapları ve şerhleridir.[18] Bir sûfi olarak hadisle alakalı eser verme ve şerh etme geleneğini başlatan biri olarak Kelâbâzî'nin bu müelliflere dolaylı da olsa bir etkisinden söz edilebilir kanaatindeyiz.

Bu eser, IV/X. asırda Sünnî akideye bağlı sûfilerin hadis şerhlerinde tuttukları yolu göstermesi açısından önemlidir.[19] Eserde selef akidesinin hakim olduğu ve ibadet, ahlak itikad gibi konularda Kur'an ve Sünnet çizgisinde bir yol izlendiği görülmektedir.[20]

Yılmaz, Kelâbâzî ve bu eseriyle ilgili şu bilgileri verir:

> "Hakim Tirmizi (ö.216/831)'den sonra tefekküre dayalı tarzda ve işarî mahiyette hadis şerh edenlerden biri de *Ta'arruf* adlı tasavvuf klasiğinin yazarı Kelâbâzî'dir. Kelâbâzî iyi bir mutasavvıf ve hadis âlimidir. Hadisleri tasavvufi tefekküre ve işarî anlayışa uygun olarak şerheder. Onun bu yaklaşımı, Konevî ve İbnü'l-Arabî (ö.638/1241) gibi mutasavvıflara yol açmıştır. Hakim Tirmizi'nin temelini attığı konuda direkler Kelâbâzî tarafından dikilmiş, duvarlar İbnü'l- Arabî eliyle örülüp çatı Konevî vasıtasıyla tamamlanmıştır. Bunlardan sonrakiler bu binanın tezyinatını tamamlamış, eskiyen, ya da bozulan taraflarını işlemişlerdir."[21]

Saklan, eserin önemiyle ilgili şu bilgileri verir:

> "Değişik konularda derlenmiş 223 kadar hadisin, ahlâkî ve tasavvufî şerhlerini ihtiva eden *Ma'âni'l-ahbâr* pek çok yönden önem arz etmektedir. Evvelâ, kitaptaki hadisler genelde senedli olarak zikredilmiştir. Bu durum, esere bir orijinallik kazandırmaktadır. Çünkü bilindiği gibi sened ve isnadın hadis ilminde çok büyük bir yeri ve önemi vardır ve Hz. Peygamberin hadislerinin sıhhatinin tesbitinde, kendisinden istifâde edilen en büyük unsurlardan biridir. Ayrıca, sened mütekaddim ve müteahhir hadis mecmualarının sınır taşı olarak da kabul edilmekte ve senedleri hazfedilerek meydana getirilen hadis mecmuaları da orijinal olarak nitelendirilmemektedir. Böyle olunca, eserimizin orijinal olarak telakki edilmesi uygun olmalıdır. Bilindiği gibi, hadis tarihi içerisinde hadis şârihliğinin geçmişi anlatılırken, bir çeşit şerh kabul edilen ve hadisin metinlerindeki garib kelimelerin izahı mahiyetindeki "garîbu'l-hadis" çalışmalarının dışında,

---

18 Tasavvufî hadis şerhleri ile ilgili çalışma yapan Yılmaz bu hadis kitaplarının kaynaklarının tamamını eserinde zikretmektedir. Bk. H. Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul 1990, ss. 40-47.

19 Uludağ, Doğuş Devrinde Tasavvuf, s. 25.

20 Saklan, *age*, s. 81.

21 Yılmaz, Tasavvufi Hadis Şerhleri, s.116.

> anladığımız manada hadis şerhçiliğinin ilk örnekleri arasında, çalışması günümüze kadar gelebilme şansını elde etmiş olması hasebiyle de, büyük hadisçi Hattabî (ö.388/998) gösterilmektedir. Gerçi kaynaklarda Hattâbî'den önce bazı şahıslara atıfta bulunulmuşsa da, mahiyetleri hakkında bilgi sahibi değiliz. Böyle olunca, görülmektedir ki elimizdeki bu çalışma şerh edebiyatının ilk ürünlerinden olarak görünmektedir. Genel nitelikli şerh çalışmalarının ilklerinden olduğu gibi, özel nitelikli şerh çalışmalarının ilklerinden de sayılabilir."[22]

Ma'âni'l-ahbâr, önemine binaen kısa zamanda değişik İslâm beldelerine ulaşmıştır. Nitekim daha Kelâbâzî'nin vefatından bir asır geçmiş olmasına rağmen, eser Mağrib'de tetkik edilme fırsatı bulmuştur. İbn Hayr el-İşbîlî, kitabın bir nüshasını Kâdî Iyâz'da gördüğü rivâyet etmektedir.[23]

Eserin önemiyle ilgili olarak, Uludağ şunları söyler:

> *Bahru'l-fevâid*, IV/X. Asırda, Sünnî kelâm akidesine bağlı olarak yaşayan sûfilerin vücûda getirdikleri hadis şerhlerinde tuttukları yolu ve usûlü tesbit etmemize imkân vermesi bakımından da gâyet güzel bir örnektir. Sonraki devirlerde bile hadisleri Kelâbâzi kadar güçlü ve güzel şekilde şerh ve tefsir eden mutasavvıflara ve zahir âlimlerine çok az tesadüf edilir. Bu bakımdan *Bahru'l fevâid* gerçekten fevkalade nefis bir eserdir ve hiçbir şekilde *Ta'arruf*'tan daha az önemli değildir. Zira *Ma'âni'l-ahbâr*, ilk sûfilerin hadislere bakış biçimini hem bugünkü mutasavvıflara hem de zahir âlimlerine en beliğ ve en açık şekilde gösterecek bir niteliktedir. İsminden de anlaşıldığı gibi *Bahru'l-fevâid*'de gerçekten faydalı bilgiler toplanmış, lüzumsuz malumata yer verilmemiştir.[24] *Bahru'l-fevâid*'de şerh ve tefsirleri yapılan hadislerin sahih olmalarına da önem verilmiştir. Genellikle ahlakî ve terbiyevî maksatlarda yazılan ve nasihat gayesi güden eserlerde mevcud olan zayıf ve mevzu hadislere bu eserde çok az rastlanır. [25]

Daha sonraki dönemlerde, özellikle tasavvufî tefekkür ve işarî anlayışa uygun olarak yapılan şerhleri ile Kelâbâzî ve eseri *Ma'âni'l-ahbâr* bazı meşhur sûfîlere etkilemiş ve kaynaklık etmiştir. Nitekim Sadreddin-i Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi*'ni neşre hazırlayan H. Kâmil Yılmaz, bu hususa dikkat çekerek bilhassa İbnü'l-Arabî (ö.638/1241) ve Sadreddin Konevî'nin Kelâbâzî'nin eseri *Ma'âni'l-ahbar*'dan etkilendiğini; özellikle Konevî'nin Kırk Hadis'inde tesbih, tahmid gibi konularda yaptığı yorumların Kelâbâzî'nin yorumlarına benzediğini ifade etmektedir. [26]

---

22 Saklan, *Ma'ânî*, s. 33.
23 Yılmaz, Tasavvufi Hadis Şerhleri, s. 39.
24 Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, ss. 25,26.
25 Aynı yer.
26 Yılmaz, Tasavvufî Hadis Şerhleri, s. 116.

Bunun dışında, Bahauddîn-i Nakşîbend'in (ö.791/1389) ikinci halifesi olan, Hoca Pârsâ (ö.822/1419) eserinde Kelâbâzî ve *Ta'arruf*'un yanı sıra, *Ma'âni'l-ahbâr*'a da atıflarda bulunmuştur. Meselâ *"Âl-i Muhammed'i bilmek, beraet vesilesidir."* [27] hadisine yapılan şerhi tamamen nakletmiştir. [28] Saklan, eserin Mâğrib, dışında Filibe'ye kadar da ulaştığını ifade eder.[29] Ayrıca, eserin hicrî 1110'lara kadar elden ele dolaştığı, okunduğu ve istinsah edildiği de rivâyet edilmektedir.[30] Nâsıruddîn el-Elbânî de, sahih ve zayıf hadisleri derlediği "Silsile"lerinde zaman zaman *Ma'âni'l-ahbâr*'a atıflar yapmaktadır. Değerlendirmeye tabi tuttuğu hadisleri tahriç edenleri zikrederken bazan Kelâbâzî'nin de hadisi eserinde naklettiğini ifade etmektedir.[31]

Bütün bunlar, eserin İslâm kültür tarihi içerisinde büyük bir önem arz ettiğini göstermektedir. Bu eserin en önemli yönü bizce bir sûfi olarak Kelâbâzî örneğinde ilk sûfîlerin hadisleri ele alış biçimini göstermesidir.

3.3. Eserin Kaynakları

Kelâbâzî ve eseri *Ma'âni'l-ahbâr*'ın bu yönünü tesbit ettikten sonra, şimdi de kitapta, konuların izahı ve meselelerin halli esnasında müracaat edilen kaynaklara bir göz atalım.

Kelâbâzî bu eserini kaleme alırken *Ta'arruf*'un aksine eserin oluşumuyla ilgili fazla bilgi vermemiştir. Ancak bazı şahıs ve kitaplardan istifade etmiştir. Saklan, Kelâbâzî'nin, doğrudan kitap ismi vermeksizin, birkaç garîb kelimenin izahı için garibü'l-hadîs konusunda kitapları bulunan Nadr b. Şümeyl ile Ebû Ubeyd'den nakillerde bulunduğunu ifade eder.[32] Meselâ, *"Melâike Sa'd'ın ruhu ile müjdelendi, Arş O'nun için ihtizaz etti (titredi)."*[33], mealindeki hadis-i şerifte mevcut" İhtizaz" kelimesini Nadr b. Şümeyl'in "Ferah, sevinç" olarak açıkladığını ifade eder. Aynı şekilde Ebû Ubeyd'in hadisindeki *"Latusbihî anhu bi-du'âike aleyh"* hadisindeki "sebeha" kelimesini "haffe" olarak açıkladığını söy-

27 Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, ss. 496-498.

28 *Aynı eser*, ss. 577-578.

29 Saklan, *Ma'ânî*, s. 77.

30 Aynı yer.

31 Aynı yer.

32 Saklan, *age*, s. 72.

33 Buhari, Menakibu'l-Ensar, 93803; Müslim, Fezailü'l-Sahabe, 2466/124; Tirmizi, Menakib, 3848; Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, s. 225.

ler.[34] Bu ipuçları bize Kelâbâzî'nin bu zatlardan istifade ettiğini göstermektedir.

Yine Bu dönemde Hasan Basrî (ö.110/727)'nin el-Ehâdis el-Müteferrika'sı, Süfyan es-Sevrî (ö.161/778)'nin *Mimma ensede Süfyan es-Sevri* adıyla anılan rivâyetleri, Süfyan b. Uyeyne (ö.196/811)'nin Müsned'i, Maruf b. Fîrûz el-Kerhî (ö.200/815)'nin Müsned ve Erbâin'i, Hakim Tirmîzî (ö.320/932)'nin Nevâdiri'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl adlı eserleri Kelâbâzî'ye kadar olan dönemde yazılmış mutasavvıfların yazmış olduğu en önemli hadis kitaplarıdır.

Eserdeki altmışa yakın hadisin, isnad zincirinde zikrettiği ve hocası Ebu'l-Leys Kasr b. el-Feth'den yapmış olduğu rivâyetlerin hemen hemen hepsinin râviler halkasında bulunan Tirmizî'ye özellikle hadislerin sıhhatini tesbitte müracaat edilmiştir. Meselâ, Deccal ile ilgili hadis-i şeriflerin varyantları zikredildikten sonra, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizinin hadis hakkında "Hazâ hadîsün hasenün sahihun" dediği ifade edilmiştir. Bu durum, Tirmizî'nin *Ma'âni'l-ahbar*'ın temel kaynakları arasında olduğunu göstermektedir.

Kelâbâzî bunların dışında istifade etmiş olduğu kaynaklara kapalı ifadelerle atıfta bulunur, açıklayıcı bilgi vermez; "Lügat ehlinden bazıları", "Edebiyatçılardan bazıları", "Mütekellimlerden bazıları" "Filozoflardan bazıları", "Hukemâdan bazıları", "Ehli Kibardan bazıları", "Eser ehli" "Nazar ehli", "Meşâyihten bazıları" ve "Sûfî Şeyhlerden bazıları" gibi.[35] Hâce Muhammed Pârsâ (ö.822/1419), Kelâbâzî ve benzeri âlimlerin kitab ve risalelerindeki eski hukemânın sözlerinden hakikat ehillerinin hallerine uyanlarını, "Söyleyene değil, söylenene bak" fehvasınca, "*temiz olanı al, kirli olanı bırak*" hükmünce aldıkları kanaatindedir. [36]

Bazı âyetlere yapılan tefsirlerden istifade eden Kelâbâzî, konuyu izah için Leylâ ile Mecnun hikâyeleri ile İbnü's-Semmâk ile Harun Reşit arasında geçen hadiseleri ve sûfîlerin özellikle Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed el-Hâkim'in inşâd etmiş oldukları şiirleri de kaynak olarak kullanır. [37]

Haklarında herhangi bir tanıtıcı bilgi vermediği bazı şahıslardan çeşitli muhtelif yerlerde nakillerde bulunan Kelâbâzî bu nakilleri bazen senedli verir, bazen da isnad kullanmaksızın doğrudan ilgili şahıstan yapar. Bu şahısları Sak-

34 Saklan, *age*, s. 72.
35 Saklan, *Ma'ânî*, s. 73.
36 Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, s. 323.
37 Saklan, *age*, s. 73.

lan şöyle sıralar: "Abdullah el-Antâkî, Ahmed b. İsâ el-Misrî, Ali b. el-Fadl, Âmir b. Abdullah, A'şâ b. Kays. Avf b. Mâlik el-Eşceî, Bişr b. Ebî Hâzim, Cafer b. Muhammed, Cüneyd el-Bağdâdî, Duâyl b. Ali, Ebû Amr b. A'lâ, Ebû Amr ed-Dimeşkî, Ebû Bekir el-Verrâk, Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el Hâkim, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ebû Yezîd el-Bistâmî, Eflâtun, el-Perrâ, Haccâc el-Hanefî, Hasen, Arap tabibi Haris b. Kelde, Kuzeyme b. Hişâm, İbrahim b. Edhem, Muhammed b. Ali et-Tirmizî, Muhammed b. İshâk ed-Dimeşkî, Ömer b. Abdulazîz, Saîd b. Uftaym, Sâlim b. Hânî, Sehl b. Abdullah, Sufyân, Useyd, Vehb b. Münebbih, Yahya b. Muâz ve Zürâre b. Evfâ."[38]

Hadis-i şeriflerin şerhlerinde çeşitli vesilelerle istifade etmiş olduğu ve değişik fikir ve meşreblerden şahıs ve eserler, Kelâbâzî'nin bize çok yönlü bir âlim olduğunu gösterir. Ayrıca, kaynak olarak kabul edilen şahıslar hakkında kendisi bilgi vermemiştir. [39]

Görüldüğü gibi Kelâbâzî eseri *Bahru'l-fevâid*'de yazılı kaynaklara hemen hemen hiç atıfta bulunmamıştır. Bu durum, onun kaynaklarının hepsinin şifahî olduğunu göstermez. Kanaatimizce, bu husus Kelâbâzî'nin kendinden önceki âlimlerin geleneğine uyarak eserden ziyade müellifinin ismiyle yetinme düşüncesinden kaynaklanmış olabilir.[40]

Sonuç olarak ilk dönem tasavvufî hadis şerhlerinin ilklerinden ve hadis yorumlarıyla ilgili günümüze mühim bilgiler sunan Kelâbâzî'nin *Bahru'l-fevâid* isimli eseri en az *Ta'arruf* kadar önemlidir. Eser hadis şerh geleneğinin ilklerinden sayılabilir. Bu manada Kelâbâzî kendisinden sonra gelen hadis şerhçilerine örnek olmuştur. Eser, tasavvuf, hadis, tefsir, İslâm tarihi ve birçok ilahiyat alanı için kaynaklık edebilecek bir klasik olma durumundadır. Ancak günümüzde ilim dünyası tarafından yeterli ilgiyi görememiştir. Eserin henüz tam olarak baskısı yapılmamıştır. Türkçe'ye tercüme edilmemiştir. Eser bu haliyle araştırmacıları beklemektedir.

4. Kaynakça

İbnü'l-Esîr, Izzuddin Ebu'l-Hasen Ali, *el-Kamil fi't-Tarîh*, c. I-XIII, Beyrut 1966.

İşler, Seyfettin, *Kelâbâzî ve Kelâmî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1998.

38 Aynı yer. Burada zikredilen şahısların birçoğu *Ta'arruf*'ta da atıfta bulunulan şahıslar olmakla birlikte bazıları *Ta'arruf*'ta geçmemektedir.

39 Aynı yer.

40 Saklan, *Ma'ânî*, ss. 71-75.

Karapınar Fikret, "Muhaddis- Sûfî Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî) (380/990)", *Marife*, Yıl: 8, sayı: 1, Bahar 2008, ss. 77-104.

Karapınar, Fikret *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV.-V./m.X.-XI.asır)*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

Karapınar, Fikret, *Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk İbrahim b. Ya'kub b. Yusuf b. Kesir b. Hâtim b. Abdirrahman el-Gülâbâdî (ö.380/990)'nin Ma'âni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk Seksen Varağının Tahkik ve Tahrîci*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1999.

Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi-Ma'âni'l-ahbâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferid el-Mezîdî Dâru'l-kütübu'l-ilmiyye, Beyrut, 1999.

Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 697 numara. 280 vr.

Müstemlî, Muhammed Buhârî, *Şerhü't-Ta'arruf li Mezhebi ehli'-t-Tasavvuf*, c. I-IV, tah. Muhammed Rûşen (İntişârât-ı Esâtîr) Tahran 1363.

Pârsâ, Hâce Muhammed, *Faslu'l-hitâb: Tevhide Giriş*, çev. Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1988.

Saklan, Bilal, *Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meânil Ahbar*, Yayınlanmamış Çalışma, Konya 1991.

Saklan, Bilal, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis Sûfiler ve Sûfî Muhaddisler (H. IV./m.X. asır)*, Konya 1997.

Uludağ, Süleyman, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, Dergay yay., İstanbul 1992.

Yılmaz H. Kamil, *Tasavvufi Hadis Şerhleri ve Konevi'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV, İst. 1990.

Örnek Metin

حدثنا أبو الفضل محمد بن أحمد بن (مروك) قال:حدثنى محمد بن عيسى الطرسوسي، قال: حدثني يحيي بن معين، وعلى بن بحر قالا: حدثنا هشام بن يوسف، عن عبد اللة بن سليمان النوفليّ، عن محمد بن على بن عباس عن أبيه، عن جده ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– : ''أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمه، وأحبوني لحب الله، وأحبوا أهل بيتي لحبي''.

قال الشيخ الإمام الزاهد أبو بكر بن أبي إسحق –رحمه الله– : يجوز أن يكون قوله –صلى الله عليه وسلم– : ''أحبوا الله'' خبراً عن محبتهم إياه، وإن كان لفظه لفظ الأمر، وقد جاء مثله في كلام العرب مثل قولهم: عش رحباً تر عجباً، أي لأن العيش ليس إلى الإنسان فيأمر بأن يعيش.

ومثله ما روي عن أبي الدرداء –رضي الله عنه–: وجدت الناس أخبر تقله. معناه: أن خبرتهم قليتهم، بدل عليه قوله: وجدت الناس كأنه قال: وجدت الناس صفتهم أن خبرتهم قليتهم.

وكذلك قوله ''أحبوا الله'' معناه إنما تحبون الله لأنه أنعم عليكم فأحبكم فأحببتهوه لحبه لكم نال الله عز وجل: (يحبهم ويحبونه) المائدة: 45 أخبر عن حبه لهم قبل حبهم له.

وقوله: ''أحبوني لحب الله'' أي إنما تحبونني لأن الله تعالى أحبني فوضع فيكمٍ محبتي كما جاء في الحديث: ''إذا أحب الله عبداً أمر جبرائيل عليه السلام فينادى في السماء ألا إن الله أحب فلاناً فأحبوه أهل السماء ثم يوضع حبه في الأرض''.

وفي بعض الحديث: :ويقع على الماء فيشربه البر والفاجر فيحبه البر والفاجر وإذا بغض عبداً فمثل ذلك.''

حدثنا أحمد بن علي بن عمرو قال: حدثنا علي بن إسحق الماذراني، قال: حدثنا علي بن حرب، قال: حدثنا أبو مسعودالزجاج واسمه عبدالرحمن بن حسين، عن معمر، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– : ''إن الله عز وجل إذا أحب عبداً'' وذكره.

فأخبر أن الله تعالى إذا أحب عبداً وضع محبته في كل شيءٍ حتي في الجماد، وإنما حملنا معنى الخبر علي ما قلناه لأن

المحبة إذا كانت بشرط النعمة كانت معلولة ناقصة وكان رجوعها إلى حظ المحب لا إلى المحبوب في النعم كلها لأو أكثرها ملاذ النفوس ومرافق الأبدان أو مايؤدي إليها، ومن أنس للذة والرفق تغير للألم والمكروه وفوات حظوظ النفس، قال الله تعالى: ”ومن الناس من يعبد الله على حرفٍ فإن أصابه خيراً اطمأن به وإن أصلبته فتنة انقلب على وجهه“ (الحج: 11).

وقد قالوا في محبة زليخا ليوسف صلوات الله على سيدنا وعليه: أنها لم تكن محبة حقيقية، وإنما كانت معها شهوة ومطالبة حظ النفس الا ترى إلى قوله عز وجل: ”وراودته التي هو في بيتها عن نفسه“ (يوسف: 23)

Hadis: "Resulullah(s) buyurdular ki: "Nimetleriyle sizi beslediği için Allah'ı sevin. Beni de Allah sevgisi için sevin. Ehl-i Beytimi de benim sevgim için sevin."[41]

Şerh:

Nebi(s)'in "Allah'ı seviniz" ibaresi her ne kadar emir sîgası olsa da, sahabilerin Allah'a olan sevgilerinden bir haber olarak değerlendirilebilir.

Bunun benzerini, Ebu Derda (ra) şöyle rivayet eder:

"İnsanları az olduklarını haber verirken buldum". Bu, şu demektir: Onlara az olduklarını haber verdim. Bunun gibi, Nebi(s)'in "Allah'ı sevin" sözünün manası, ancak Allah'ı severseniz, zira O size nimet verendir. Bu yüzden O da sizi sever. Öyleyse siz de onu Allah'ın size olan sevgisinden ötürü sevin. Allah *Teâlâ* da (Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler) [Maide: 54] ayeti kerimesinde müminlerin Allah'a olan sevgisinden önce Allah'ın onlara olan sevgisini haber verir.

Nebi(s)'in "Beni de Allah sevgisi için sevin" sözü, Allah-u *Teâlâ* beni sevdiği için siz de sevin anlamına gelir. Zira bir hadiste de geçtiği gibi, Allah sizin içinize benim muhabbetimi koydu. "Allah bir kulu sevdi mi Hz. Cebrail(s)'a: 'Allah falanı seviyor, onu sen de sev!' diye seslenir. Onu Cebrail de sever. Sonra o, sema ehline: 'Allah falanı seviyor, onu siz de sevin!' diye nida eder, derken, bütün sema ehli de onu

41 Tirmizi, *Menakib* (3789) (5/664); Taberani, *Kebir* (3/38) hadis no (2639), (10/342) hadis no (10664); Hakim, *Müstedrek* (3/150); Ebu Nuaym, *Hilye* (3/211); Hatib, *Tarih* (4/160); bu hadisin tariki ile ilgili olarak İbni Cevzi, *İlelül Mütenahiye* (430) (1/267); el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal* (5/64); ez-Zehebi, *Mizan* (2/432)'de rivayet etmişlerdir.

Ebu İsa şöyle demiştir: Bu hadis hasen gariptir. Sadece bu vechini biliyoruz. Hakim şöyle demiştir: İsnadı sahihtir, ancak ihracı yoktur. Zehebi bu hadisin sahihliğini doğrulamıştır/onaylamıştır.

Ebu Nuaym el-İsfahani şöyle demiştir: Bu hadis, Ali bin Abdullah bin Abbas'ın hadisi dışında Nebi sallallahu aleyhi ve sellem'den senedi bilinmeyen bir lafızla nakledilmiş olup gariptir. Sadece Abdullah'tan nakleden Hişam İbnu Yusuf'un hadisi vardır.

İbni Cevzi şöyle demiştir: el-Hatib şöyle demiştir: Ahmed bin Razkuye (أحمد بن رزقويه) bize göre maruf değildir Abdullah ez-Zâri' da hüccet olarak kabul edilmez.

sevmeye başlar. Sonra onun için, insanlar arasına hüsn-ü kabul konur."[42]

Başka bir hadiste de şöyle geçer: Ebu Hureyre (ra) anlatıyor: Resulullah(s) buyuruyor ki: "Allah, bir kulunu sevdi mi, onun sevgisini suya indirir ve bu sudan içen, iyi ve kötü herkes onu sever. Bir kula da Allah buğz etti mi, durum aynı şekilde her tarafa ulaşır."[43]

Allah *Teâlâ*, bir kulunu sevdiği zaman her şeye hatta cansız varlıklara bile onun muhabbetini koyduğunu haber verir. Ancak biz haberin manasını dediğimiz şeye atfettik. Sevgi/muhabbet nimet şartına bağlı olduğunda malul/kusurlu ve eksik olur. Çünkü nimete bağlı bir sevginin derecesi, sevenin elde ettiği haz kadar olur, sevilenin layık olduğu kadar değil. Kaldı ki nimetlerin hepsi, ya da ekserisi, nefislerin sığınağı, bedenlerin barınağıdır. Kim zevke ve rıfka düşkünse, bu eleme ve hoşlanılmayan şeylere dönüşür ve nefsin hoşuna giden zevkler elinden kaçar. Allah *Teâlâ* buyuruyor ki: (İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'a kıyıdan kenardan kulluk eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa gönlü onunla hoş olur. Şâyet başına bir kötülük gelirse gerisin geri (küfre) dönüverir.) [Hac: 11].

Züleyha'nın Yusuf'a olan muhabbeti/aşkı hakkında demişlerdir ki: Züleyha gerçekten aşık değildi, onda sadece şehvet ve nefsin arzusu vardı. Zira Allah şöyle buyurur: (Evinde bulunduğu kadın (gönlünü ona kaptırıp) ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi) [Yusuf: 23]. Onun dediğini yapmayıp, ondan ve onun arzusundan kaçınca da başına büyük bir acının geleceğini söyleyerek onu tehdit etti: (Andolsun, eğer emrettiğimi yapmazsa mutlaka zindana atılacak ve zillete uğrayanlardan olacak.) [Yusuf:32]. Ayette geçen diğer kadınlar için ise Züleyha'nın sevgisi imkânsızdı. Kadınlar, kıskançlıklarını ve acılarını hissedemediler öyle ki, hiçbir acı hissetmeden ellerini kestiler. (Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ondan ben murad almak istedim.) [Yusuf:51]. Züleyha böylece gerçeği itiraf etti ve onun masumiyetini kabul etti. Bu; nimet sevgisinin, lezzet alma isteği ve nefsin hazlarını arzulamak olduğuna delildir. Eğer bu hadisi, sözlük anlamına atfedersek, malul bir emir olur. Muhabbet ise, pek çoğuna cevaz verilen malul hallerin sona ermesidir. Malul/kusurlu bir emirle konuşmayanların misali, Allah *Teâlâ*'nın dediği gibidir. Kadınların dördüncüsü veya başka biri şöyle demiştir: Vallahi bu ülkede beni parça

42 İmam Ahmed, *Müsned* (5/263) (2/509); Hafız Ebu Nuaym, Hilye (3/77); Abdurrezzak, Musannef (19673); Rebi' bin Habib, *Müsned* (1/19)'de rivayet etmişlerdir. Ayrıca Zübeydi, *İthafü's-Sadeti'l-Müttekin* (8/910) (9/610)'de zikretmiştir.

43 Buhari, hadisin benzerini Bedü'l-Halk (3209), *Edeb* (6040), Tevhid (7485); Müslim, *Birr* (2637); Tirmizi, *Tefsir* (3161); Malik, *Muvatta fi'ş-Şi'r* (15); Ahmed, *Müsned* (2/267, 341, 413, 480, 509, 514) (5/209, 263)'de rivayet etmişlerdir.

parça kestiğin için sevginden ötürü seni yücelttim. Muhabbet anlamına gelmeyen bu durum, nefsin hazları olan nimeti görmektir. Hadisin manası, insanlara bir tembih olarak dediğimiz şeye hamledildiğinde, biz bu manayı Allah'ın onlara ihsan ettiği şeye de hamlederiz. Allah *Teâlâ*'nın ((Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü.) [Enfal:17]

Nebi(s)'in "Ehl-i Beytimi de benim sevgim için sevin." sözü şu anlama gelir: Onları sadece ben sevdiğim için sevin. Çünkü ben de onları Allah *Teâlâ* sevdiği için seviyorum. Nebi(s) burada onları sevmemizi emrediyor olabilir. Onları sevmemiz de Nebi(s)'in onları sevdiğini kabul etmektir. Onları sevmenin manası, başkalarını onlara tercih etmektir.

KEŞFU'L-MAHCÛB

EBU'L-HASEN ALİ B. OSMAN B. EBÎ ALİ EL-HUCVİRÎ

Mustafa AŞKAR*

Ebu'l-Hasen Ebî Ali el-Hucvirî'nin tanıtacağımız *Keşfu'l-Mahcûb* adlı bu eseri Farsça yazılmış, tasavvufun teorik ve pratik konularını sistemli bir şekilde ele alan mühim bir tasavvuf klasiğidir. Birçok ilim adamının bu tasavvuf klasiğini ve müellifini takdir ettiğini görüyoruz. Hucvirî, diğer tasavvuf klasiklerinden farklı olarak bu eserinde hayat hikâyesini anlattığı her sufinin en dikkate değer birkaç sözünü ele alır ve yorumlar yapar. Diğer taraftan gezdiği memleketlerde görüştüğü sufilerden bizzat nakillerde bulunmuş, karşılaştığı olaylar hakkında bilgiler vermiştir. Ayrıca Hucvirî, tasavvufu yanlış anlayan ve yanlış uygulayanları şiddetle eleştirmiş, tasavvufun otokritik sistemini en cesur bir tarzda işletmiştir.

1. Ebû Ali el-Hucvirî'nin Hayatı

Ebu'l-Hasen Ali bin Osman bin Ebî Ali el-Cüllabî el-Hucvirî, "Gaznevî" olarak anıldığı gibi, aynı bölgede yer alan Cüllâb ve Hucvir'den dolayı "Cüllâbî" veya "Hucvirî" diye de bilinir. Cüllab ve Hucvir, Gazne'nin iki mahallesidir. Hucvirî'nin ismi bazı kaynaklarda "Hazine bahşeden din adamı" anlamına gelen, *Data Gensbabı* olarak geçmektedir. Uzun asırlardan beri Hindistan ve Pakistan bölgesinde bu isimle bilinen Hucvirî, Gazneliler döneminde Gazne'de doğmuş ve hayatının tamamını bu devletin gölgesinde geçirmiştir. Müellifin

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Hucvirî'nin ailesi hakkında da kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Sadece onun Gazne'de zühd ve takvasıyla meşhur bir aileye mensup olduğu bildirilmektedir.[1] Babasının adı, Şeyh Osman bin Ebî Ali'dir.

Hucvirî, Gazne'de babası Şeyh Osman'dan ilk dinî bilgileri aldıktan sonra devrindeki ulemanın geleneğine uyarak çeşitli yerleri gezmeye başladı. Kaynaklardan Suriye, Azerbaycan, Irak, Hindistan, Cürcan, Horasan gibi bölgeleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Bir ara mürşidinin vasiyeti üzerine Hindistan'a gitti. Lahor şehrinin batısında Rava ırmağı kıyısında yaptırdığı mescide talebelere ders vermeye ve İslamiyet'i yaymaya başladı. Onun bu faaliyetleri sayesinde birçok Hintli Müslüman oldu. Bu arada tasavvufa dair eserler yazdı. Eserlerinin sayısı on ikiye ulaşmaktadır. O, bu faaliyetleri yürütürken Hint racaları birleşerek Lahor'u muhasara ettiler ve Müslümanları esir aldılar. Arkasından gazneli Sultanı Mevdûd'un Hintlileri yenerek kurtardığı beş bin Müslüman esir arasında Hucvirî de vardı. Hucvirî, Lahor'da 465/1072 yılında vefat etti.[2]

2. *Keşfu'l-Mahcûb*'un Yazılış Sebebi

Hucvirî'nin günümüze kadar ulaşmış yegane eseri, *Keşfu'l-Mahcûb*'dur. Kâtip Çelebi, eserin adını *Keşfu'l-Mahcûb li-Erbâbi'l-Kulûb* şeklinde verir ki, eseri görmeden yazdığı anlaşılmaktadır.[3] Ayrıca tasavvuf tarihinde ilk defa Farsça yazılan eser olma özelliğiyle beraber, tasavvufun teorik ve pratik yönünü en detaylı bir biçimde anlatan bir eserdir. Bundan önce bu tarz bir eser o dilde yazılmamıştır. Arapçada Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lüma*'ı ne ise Farsçada *Keşfu'l-Mahcûb* odur. Her ikisi de yazılmış olduğu dilin ilk tasavvuf kaynaklarıdır. Tasavvuf konusunda muhteva açısından en geniş eserler bunlardır. Hucvirî, eserini yazarken, Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sinden, Serrâc'ın *Lüma*'ından, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinden yararlanmış, aynı şekilde kendinden sonra telif edilen *Nefehât*

1 Gulâm Surûr, *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. II, Lahor 1914, s. 233.

2 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz.: Abdülhadî kındîl, (Tercüme edenin girişi), (Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye) Beyrut 1980, ss. 39-71; Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, İstanbul 1289, s. 356; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve7l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Ktb. (Hâlet Efendi Bl.), no. 628, v. 439b; Abdulmun'im Hafnî, *el-Mevsûatü's-Sûfiyye*, (Dâru'r-Reşîd) Kahire 1992/1412, ss. 401-402; Süleyman Uludağ, "Hucvirî", *DİA*, c. XVIII, İstanbul 1998, ss. 458-460.

3 Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c. II, s. 1494. Ayrıca aynı isimde İsmaili Gnostizmi ele alan *Keşfu'l-Mahcûb* adında bir eser daha vardır ki, bunları birbirine karıştırmamak lazımdır. Bk. Ebû Yakub Sicistanî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz.: Henri Corbin, (Kitabhâne-i Tahûrî) Tahran 1358/1979.

gibi eserleri etkilemiştir.

Hucvirî, bu eserini Ebû saîd Hucvirî isimli bir kimsenin, tarikatın usulleri, sufilerin makamları, sözleri ve davranışları hakkındaki soruları üzerine yazdığını bildirmektedir.[4] Hucvirî, eseri yazmadan önce kitabın konusunu zihninde canlandırmış, eserin ana hatlarını belirlemiş ve ondan sonra bu plan üzerine yazmıştır. Hucvirî'nin eserde daha evvel yazdığı veya ileride yazacağı hususlara atıflarda bulunması, eserin yazılış planına dikkatle uyduğunu göstermektedir. Eserde lüzumsuz uzatmaların, gereksiz teferruatların yer almamasının bu titizliğin bir eseri olduğu anlaşılmaktadır. Hucvirî eserini tasavvufî adab ve erkânın ne olduğunu ve bunların şeriatın zahirine nasıl uygun düştüğünü göstermek amacıyla yazmış ve bunu da büyük oranda gerçekleştirmiştir.

3. *Keşfu'l-Mahcûb*'un Yazma ve Baskılı Nüshaları, Tercümeleri

Gerek İslam âlemindeki kütüphanelerde gerekse batıdaki kütüphanelerde *Keşfu'l-Mahcûb*'un pek çok yazma nüshası mevcuttur. Eserin yazma nüshaları dünyanın farklı kütüphanelerindedir.[5] Eser ilk defa 1903'te Lahor'da basıldı. Nicholson eserin bu baskısını esas alarak İngilizceye çevirdi ve yayınladı.[6] 1926'da Rus şarkiyatçısı Zhukovsky eseri, Farsça nüshasını tashih ve tahkik yaparak, Leningrad'ta Rusça 57 sayfalık bir inceleme yazısıyla birlikte neşretti. Zhukovsky, eserin tenkitli ve ilmi neşrini yaparken Viyana, Taşkent, Semerkand, Petersburg ve Paris nüshalarını esas alarak yapmıştır. Bu çalışmanın İran'da tamamı Farsça olan baskısı, Kasım Ensarî'nin takdimi ile yayınlanmıştır.[7]

Keşfu'l-Mahcûb, XX. yüzyılın başına kadar hiçbir dile tercüme edilmemiştir. Özellikle eserin Osmanlı uleması tarafından tanınmamış olması ve tercüme edilmemiş olması dikkat çekicidir. *Keşfu'l-Mahcûb* ilk defa Reynold A.

4 Bk. Hucvirî, *Keşfu7l-Mahcûb*, tsh. Zhukovsky, tkd. Kasım Ensarî, 3. bs., (Kitabhâne-i Tahuri), 1375, s. 7; Hucvirî, *keşfu'l-Mahcûb*, (Tercüme edenin girişi), ss. 112-113.

5 Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Tercüme edenin girişi), ss. 185-186.

6 Bk. Hucvirî, *A. Translation of The Kashf al-Mahjub*, The oldest persian Treatise on sufism, (E. J. W. Gibb Memorial) London 1911, 420 s.

7 Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, tsh. Zhukovsky, takd. Kasım Ensarî, 607 s. Burada tanıtım esnasında İs'âd Abdülhadi Kındil tarafından yapılan Arapça tercümesi esas alınmıştır. Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz.: Abdülhadi Kındîl, (Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye) Beyrut 1980, 709 s. Eser hakkında aynı şahıs, Khire-Aynu'ş-Şems Üniversietsi Edebiyat Fakültesine bağlı olarak *el-Hucvirî ve Mezhebuhû fi't-Tasavvuf kemâ Yebdû min Kitâbihî Keşfi'l-Mahcûb* adıyla 1969'da doktora yapmıştır.

Nicholson tarafından *A Translation of The Kashf al-Mahjûb The Oldest Treatise on Sufism* adıyla, Lahor baskısı ve British Museum nüshalarını kıyas ederek İngilizceye tercüme edilmiştir.[8] Tercüme 1911 yılında yayınlanmıştır. Nicholson bu tercümeyi yaparken bazı yerleri atlamış ve böylece İngilizce tercüme kısaltılmış bir tercüme halini almıştır. Arkasından İs'âd Abdülhadi el-Kındîl, *Keşfu'l-Mahcûb* hakkında bir doktora tezi yapmış ve bu akademik çalışmadan sonra 1983 yılında eserin Farsçadan Arapçaya tercümesini tamamlayıp yayınlamıştır. Zaten eserin Arapça tercümesinin giriş kısmındaki 188 sayfalık takdim bölümü bunu ispat eder mahiyettedir. Yine diğer bir tercümesi, Ebu'l-A'zam tarafından yapılıp yayınlanmıştır. Ancak bu ikincisi Farsça aslından değil İngilizcesinden yapılmıştır. Ayrıca eser Süleyman Uludağ tarafından dilimize çevrilmiştir.[9]

4. *Keşfu'l-Mahcûb*'un Muhtevası ve Kaynakları

Eser iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, müellifin yazdığı mukaddimeden sonra ilk altı babta sırayla, ilim, fakr, tasavvuf, giyim, fakr hakkında görüşler, melâmet konuları detaylarıyla anlatılır.[10] Yedinci bölümden on üçüncü bölüme kadar sırasıyla, sahabeden zahid kimseler, ehl-i beytten imamlar, ehl-i suffe, tabiîn ve ensardan zâhidler, tebe-i tabiîn'in zahidleri, müteahhirînden önde gelen sûfiler, farklı beldelerin sufileri olmak üzere toplam 114 zahid ve sufinin biyografisi yer alır. Eserde yer alan sahabe ve mutasavvıflar şunlardır: Hz. Ebûbekir, Ömer b. Hattab, Osman b. Affan, Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Zeynelabidin, Muhammed Bâkır, Cafer Sâdık, Veysel Karânî, Herim b. Hayyan, Hasan Basrî, Said b. Müseyyeb, Habib Acemî, Mâlik b. Dinar, Ebû Hatim Râî, Ebû Hazim Medenî, Muhammed b. Vâsi, Ebû Hanîfe, Abdullah b. Mübrârek, Fudayl b. İyaz, Zünnûn Mısrî, İbrahim b. Edhem, Bişr Hafî, Bayezid Bistamî, Haris Muhasibî, Davud Tâî, Serî Sakatî, Şakîk Belhî, Ebû Süleyman Daranî, Ma'ruf Kerhî, Hâtem Esam, İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Ebî Havarî, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Türâb Nahşebî, Yahya b. Muaz Râzî, Hamdun Kassâr, Mansur b. Ammar, Ahmed b. Asım Antakî, Abdullah b. Hubeyk, Cüneyd-i Bağdadî, Ebû Hüseyin Nûrî, Ebû

8 Bk. Reynold A. Nicholson, A. Translation of The Kashf al-Mahjub, The oldest persian Treatise on Sufism, London 1911, 420 s.

9 Eser, Süleyman Uludağ tarafından *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982, 608 s.

10 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz.: Abdülhadi Kındîl, ss. 203-266.

Osman Hirî, İbn Cellâ, Ruveym, Yusuf b. Hüseyin Razî, Semnun Muhib, Şah Şucâ Kirmanî, Amr b. Osman Mekkî, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Ebu Abdillah Belhî, Hakim Tirmizî, Ebû Bekir Verrâk, Ebû Saîd Harraz, Ali b. Sehl İsfahanî, Hayru'n-Nessâc, Ebû Hamza Horasanî, İbn Mesrûk, Ebu Abdillah Mağribî, Ebû Hasan b. Ali Cüzcanî, Ebû Muhammed Cerirî, Ebu Abbas Ahmed bin Sehl Ademî, Hallâc-ı Mansur, İbrahim b. Ahmed Havvas, Ebu Hamza Bağdadî, Ebû Bekir Vasıtî, Şiblî, Cafer bin Nusayr el-Huldî, Ruzbarî, Ebû Abbas Seyyari, İbn Hafif, Ebu Osman Said b. Selâm, Nasrabâzî, Husrî, Ahmed b. Muhammed Kassab, Ebû Ali Dekkâk, Harakanî, Dabistanî, Ebû Said Mihenî, Hutlî, Kuşeyrî, Ebû Abbas Şakkanî, Ebû Kâsım Cürcanî, Muzaffer b. Ahmed b. Hamdan.

On dördüncü bölümle başlayan ikinci ana kısımda ise şu tasavvuf ekolleri anlatılır: Muhâsibiyye, Tayfuriyye, Kassariyye, Cüneydiyyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakimiyye, Harraziyye, Hafifiyye, Seyyâriyye, Hulûliyye, Hulmâniyye. Ba tasavvuf ekolleri ilk defa Hucvirî'de yer alır, daha sonrakiler ondan nakille zikrederler. Bundan sonra her başlık Keşfu'l-Hicab, yani o konuda perdenin açılması espirisiyle anlatılır. Bu şekilde perdelerin kaldırılarak anlatıldığı konular şunlardır: Marifetullah, iman, temizlik, abdest, namaz, zekat, oruç, hac. Arkasından eserin adab bölümüne geçilir. Adab konuları içinde, sohbet, yeme, yürüme, uyku, sefer, hazar, konuşma, susma, soru sorma, evlenme yer alır. Bundan sonra küçük bir bölüm halinde şu ıstılahlar ele alınır: Hal-vakit, makam-temkîn, muhâdara-mükâşefe, kabz-bast, üns-heybet, kahr-lütuf, nefy-isbat, müsâmere-muhâdese, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, ilim-ma'rifet, şeriat-hakikat, hak, hakikat, hatarât, vatanât, tams, rems, alâik, vesâit, zevâid, melce, müncî, külliye, levâih, levâmi, tevâli', tavârık, latife, sır, necvâ, işaret, imâ, vârid, intibah, iştibah, karâr, inziac, âlim, muhdis, kadîm, ezel, ebed, zât, sıfat, isim, tesmiye, nefy, isbât, şey'ân, zıddân, gayrân, cevher, araz, cism, suâl, cevab, husn, kabîh, sefeh, zulüm, adl, melek, hâtır, vâkı', ihtiyar, imtihan, belâ, tahallî, tecelli, şurûd, kusûd, ıstınâ', ıstıfâ, ıstılâm, reyn, gayn, tevbe, telbis, şürb, zevk. On birinci ve son bölüm semâ adabı hakkındadır. Bu kısımda sema' meselesi detaylı bir şekilde anlatılır.

5. *Keşfu'-Mahcûb*'un Metodu

Cüneyd-i bağdadî tasavvuf ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Hucvirî, Muhasibî kadar akla önem vermekle beraber, geniş, hür ve hoşgörülü bir anlayışa sahiptir. Hucvirî, tasavvufun özünü kavrayabilmek ve ifade edebilmek için akıl ve mantık ölçülerinin sonuna kadar kullanılması taraftarıdır. Bu hususta çağdaşı Kuşeyrî'den daha ileri olduğu söylenebilir. Hucvirî'nin bu

eseri, kendinden önce yazılan Ebû Nasr es-Serrâc (ö.378/988)'ın *el-Lüma'*ına oldukça benzemektedir.[11] Yine aynı dönemde yazılan Kuşeyrî (öl. 465/1072)'nin *er-Risâle'*si de bu eserden etkilenmiş gözükmektedir.[12] Bu eserle ilgili olarak Schimmel'in değerlendirmesi şöyledir:

> "Hucvirî'nin önemli yeniliği Keşfu'l-Mahcûb'u Farsça yazmış, tasavvuf edebiyatında yeni bir dönem başlatmış olmasındadır. Keşf, Farsçanın başlangıç dönemindeki anıtlarındandır, anlatım bakımından da pek ilginçtir. Geçerli ve ünlü kitaplardandır ve başka kaynaklarda seyrek rastlanan birçok ilginç bilgi içerir. Yazarın sistemleştirme eğilimi zaman zaman aşırı giderse de, yaklaşımı ve konuyu dengeli ele alışı açısından değeri büyüktür."[13]

Hucvirî bu eserinde sadece tasavvufi konuları aktarmakla kalmamış, gerekli açıklamalar ve özgün yorumlar yapmıştır. Gerektiği zaman yer yer eleştirilere de girmiştir. Böylesine geniş bir etüde sahip olan Hucvirî'nin eseri, tasavvuf araştırmalarında rahatlıkla başvurulabilecek kaynaklar arasındadır.

6. *Keşfu'l-Mahcû*b'un Tasavvufî Eserler Arasındaki Yeri

Keşfu'l-Mahcûb, tasavvuf klasikleri denince hemen akla gelen eserlerden birisidir. Bundan önce tasavvufa dair birçok eser yazılmıştır ancak, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*'unda olduğu gibi, Keşfu'l-Mahcûb'ta da tasavvufi konular ele alınırken istifade edilen daha önceki eserlerin adı ve müellifleri zikredilerek literatüre katkıda bulunulmuştur. Bu eserlerden zamanımıza kadar gelen ve Hucvirî'ye kaynaklık eden başlıca eserler şunlardır.

1. *el-Lüma'*: Müellifi, Ebû Nasr Abdullah bin Ali es-Serrâc (ö.378/988)'dir. Bilindiği gibi Serrâc tüm İslam âlemini dolaşmış ve dönemindeki mutasavvıfların biyografilerini ve sözlerini toplamıştır. Tasavvuf literatüründe ilk klasik tasavvufî eser olarak nitelendirilir. Sonradan yazılan hemen tüm eserlerde kaynak olarak kullanılmıştır. *el-Lüma'*, tasavvuf tarihi açısından önemli ve ilk kaynaklardan biri olmasına rağmen, müellifinin kendinden önceki rivayet ve bilgileri sadece rivayet etmekle yetinip, kendi fikir ve görüşlerini bildirmemiş olması dikkat çekmektedir. Hucvirî, Serrâc'tan farklı olarak bu hususta kendi değerlendirmeleri cesurca yapmış ve fikirlerini

---

11 Benzer konuların karşılaştırması iin bk. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz.: Ş. Abdülhadi Kındîl, (Tercüme edenin girişi), ss. 165-171.

12 Hucvirî, *age*, ss. 172-175.

13 Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Ender Gürol, İstanbul 1982, s. 86.

açıkça ortaya koymuştur. Diğer taraftan Hucvirî kendinden sonra geleceklere tasavvufî sözlerin nasıl yorumlanabileceğine dair bir örnek de oluşturmuştur.

2. *Tabakâtü's-Sûfiyye*: Sülemî (ö.412/1021)'nin sûfilerin biyografilerinin yer aldığı geniş bir eseridir. Şu ana kadar tasavvuf literatüründe bilinen ve mevcut en eski tabakat kitabıdır. Hucvirî eserinde özellikle biyografi hususunda geniş ölçüde yararlanmış olmasına rağmen, bilgileri aynen aktarmamış, ilaveler ve yorumlar eklemiştir. Sülemî, mutasavvıfların sözlerini sadece nakleder. Hucvirî ise yorumlar yapar, kendi kanaatlerini ekler.
3. *Risâle*: Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin eseridir. Mutasavvıfların biyografilerinin yanında, birçok tasavvufî kavram hakkında daha önce rivayet edilen söz ve fikirleri toplamıştır. Kuşeyrî, ele aldığı her tasavvufî mesele hakkında varsa ayet ve hadislerden başlayarak, sufi sözleriyle de destekleyerek, konu hakkında zengin bilgiler verir. Ancak kendi fikir ve görüşlerine yer vermez. Diğer taraftan Hucvirî Keşfu'l-Mahcûb'da Kuşeyrî'nin biyografisine yer verir. Eserin Farsça matbu nüshasına mukaddime yazan Kasım el-Ensarî ile Arapçaya tercüme eden Abdülhadi Kındîl *Keşfu'l-Mahcûb* ile yukarıda ele alınan *el-Lüma'*, *Tabakâtü's-Sûfiyye* ve *Risâle* arasındaki benzerlik ve etkileşimleri mukayeseli olarak alıntılarla göstermeye çalışmışlardır.[14]

Netice olarak, *Keşfu'l-Mahcûb* özellikle metodoloji, içerik ve zengin yorumlarla ilk dönem tasavvuf klasikleri arasında özel bir yeri haizdir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok tasavvufî çalışmaya kaynaklık etmeye devam edecektir.

7. *Keşfu'l-Mahcûb*'un Tesirleri

Hucvirî, kendisinden sonra gelen mutasavvıflara doğrudan veya dolaylı olarak tesir eden büyük şahsiyetlerden biridir. Hucvirî'den sonra tasavvufa dair yazılan ve *Keşfu'l-Mahcûb*'dan etkilenen üç eser şunlardır:

1. *Esrâru't-Tevhîd:* Müellifi Muhammed bin Münevver bin Ebî Saîd'dir. Bu eser yaklaşık 574/1178 yıllarında yazılmıştır. Belli bir sufinin hayatı, dervişleri ile münasebetleri hakkında ilk defa yazılan en geniş eser budur. Tekke adab ve gelenekleri hakkında V/XII. asırdaki tasavvufi

14 Bk. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, tkd. Kasım Ensarî, ss. 24-28; a. Müel., *Keşful'l-mahcû*, çev.: Abdulhadî Kındîl, (Tercüme edenin girişi), ss. 165-176.

hayata dair önemli bilgiler ihtiva eder.

2. *Tezkiratü'l-Evliya*: Feridüddin Attar (ö.618/1219-1221)'ın meşhur eseridir. Attar bu eserini yazarken *Keşfu'l-Mahcûb* ve *Esrâru't-Tevhîd*'den yararlanmıştır.
3. *Nefehâtü'l-Üns*: Molla Cami (ö.898/1492)'nin meşhur eseridir. Molla Cami bu eserinde yer yer Keşfu'l-Mahcûb'dan yararlanmış ve burada olduğu gibi atıflarda bulunmuştur: "Kitâb-ı Keşfu'l-Mahcûb'da böyledir ki, Hakk Sübhânehû ve Teâlâ nübüvvet burhanını kıyamete dek baki kılmıştır ve evliyayı ol burhan izharına sebep kılmıştır. Tâ daimî olarak Hakk'ın ayetleri ve Muhammed(s)'ın sıdkının delilleri zahir ola ve onları âlemin velileri kılmıştır, âsumandan yağmur onların ayakları bereketi için yağar."[15]

Molla Camî, Cürcanî, Şekkânî, Hutlî, Muzaffer Kirmanî, Kuşeyrî ve Ahmed Serahsî gibi mutasavvıfların biyografilerini verirken Keşfu'l-Mahcûb'tan aynen aktarmalar yapar. Özetle, son dönemde doğulu ve batılı pek çok ilim adamı tasavvufla ilgili çalışma ve araştırmalarında Keşfu'l-Mahcûb'u kaynak olarak kullanmaktadırlar. Ülkemizde de son yıllarda artmakta olan akademik araştırmaların birçoğunun bibliyografyasında yer almaktadır. Hucvirî'nin sadece mutasavvıfların sözlerini ve menkıbelerini nakil ve rivayet ettiği şeyleri tahlil ve münakaşa ederek bir neticeye varması, tasavvufun adab ve erkanını nakletmesi, sufilerin biyografilerini de ekleyerek kendine has bir usulle ele alması, başka eserlerde görülmeyen on iki tasavvufî fırkaya yer vermesi Keşfu'l-Mahcûb'un başlıca özelliklerini teşkil etmektedir.

Örnek Metin

بسْمِ اللّه الرّحمنِ الرّحيم

اَلْحَمدُللّهِ الّذى كَشَفَ لِأوليائِه بَواطِنَ مَلكوتِهِ، وَقَشَعَ لِأَصفيائِهِ سَرائرَ جبروتِهِ، وَأراقَ دَمَ المحبّين بسَيفِ جَلالِه، وأذاقَ سِرَّ المشتاقينَ رَوْحَ وِصالِه. هو الْمُحيى لِمَواتِ الْقُلوبِ بأنوارِ إدراكه، وَالْمُنعِشُ لها بِراحَةِ رَوْحِ الْمَعْرِفَةِ بَنَشْرِ أسمائه. وَالصَّلوةُ على رَسولِهِ مُحمَّدٍ و عَلى آله و أصحابه.

من بعده، قال الشيخ ابوالحسن على بن عثمان بن ابى على الجلابى، ثُمَ الهجويرى، رضى اللّه عنه: طريق استخارت سپردم و اغراضى كه به نفس مى‌بازگشت از دل ستردم و به حكم استدعاى تو اسعدک اللّه قيام كردم و بر تمام كردن مراد تو از اين كتاب عزمى تمام كردم، و مر اين را كشف المحجوب نام كردم، و مقصود تو معلوم گشت و سخن اندر غرض تو در اين كتاب مقسوم گشت و من از خداوند تعالى استعانت خواهم و

15 Bk. Lamiî Çelebi, *Nefehât Tercümesi*, s. 24.

توفیق اندر اتمام این کتاب، و از حول و قوت خود تبرا کنم اندر گفت و کردار و باللّه العونُ و التّوفیقُ.

فصل

آنچه به ابتدای کتاب نام خود اثبات کردم، مراد اندر آن دو چیز بود: یکی نصیب خاص، دیگر نصیب عام. آنچه نصیب عام بود آن است که چون جهلهٔ این علم کتابی نو بینند که نام مصنف آن به چند جای بر آن مثبت نباشد، نسبت آن کتاب به خود کنند، و مقصود مصنف از آن برنیاید؛ که مراد از جمع و تألیف و تصنیف بجز آن نباشد که نام مصنف بدان کتاب زنده باشد و خوانندگان و متعلمان وی را دعای خیر گویند. و مرا این حادثه افتاد به دو بار: یکی آن که دیوان شعرم کسی بخواست و بازگرفت و حاصل کار جز آن نبود که جمله را بگردانید و نام من از سر آن بیفکند و رنج من ضایع کرد، تاب اللّه علیه؛ و دیگر کتابی کردم اندر تصوّف، نام آن منهاج الدین، یکی ازمدعیان رکیک که کرای گفتار او نکند نام من از سر آن پاک کرد و به نزدیک عوام چنان نمود که آن وی کرده است، هر چند خواص بر آن قول بر وی خندیدندی. تا خداوند تعالی بی برکتی آن بدو در رسانید و نامش از دیوان طلاب درگاه خود پاک گردانید.

اما آنچه نصیب خاص بود آن است که چون کتابی بینند و دانند که مؤلف آن بدین فن علم، عالم بوده است و محقق، رعایت حقوق آن بهتر کنند و برخواندن آن و یادگرفتن آن بجدتر باشند و مراد خواننده و صاحب کتاب از آن بهتر بر آید واللّه اعلم بالصواب.

فصل

و آنچه گفتم که: «طریق استخاره سپردم»، مراد از آن حفظ آداب خداوند بود عزو جل که مر پیغامبر خود را —صلی اللّه علیه و سلم و متابعان وی را بدین فرمود و گفت: «فاذا قَرأتَ القُرانَ فَاستَعِذْ باللّهِ مِنَ الشّیطانِ الرّجیم (98/نحل).» و استعاذت و استخارت و استعانت جمله به معنی طلب کردن و تسلیم امور خود به خداوندسبحانه و تعالی باشد و نجات از آفتهای گوناگون و صحابهٔ پیغامبر صلی اللّه علیه وسلم و رضی اللّه عنهم روایت آوردند که پیغامبر —صلی اللّه علیه و سلم ما را استخاره اندر آموختی، چنانکه قرآن. پس چون بنده بداند که خیریت امور اندر کسب و تدبیر وی بسته نیست؛ که صلاح بندگان، خداوند تعالی بهتر داند و خیر و شری که به بنده رسد مقدر است، جز تسلیم چه روی باشد مر قضا را و یاری خواستن ازوی؟ تا شر نفس و امارگی آن از بنده دفع کند اندر کل احوال وی، و خیریت و صلاح وی را بدو ارزانی دارد. پس باید که اندر بدو همه اشغال، بنده استخاره کند تا خداوند تعالی وی را از خطا و خلل و آفت آن نگاه دارد. و باللّه التوفیق.

فصل

و آنچه گفتم که: «اغراضی که به نفس بازمی گشت از دل ستردم»، مراد آن بود که اندر هر کاری که غرض نفسانی اندرآید برکت از آن کار برخیزد، و دل از طریق مستقیم به محل اعوجاج و مشغولی اندر افتد، و آن از دو بیرون نباشد: یا غرضش برآید و یا برنیاید. اگر غرضش برآید، هلاک وی اندر آن بود، و در دوزخ را کلید بجز حصول مراد نفس نیست و اگر غرض برنیاید، باری وی بیشتر آن از دل بسترده باشد که نجات وی اندر آن بود و کلید در بهشت را بجز منع نفس از اغراض وی نیست؛ چنانکه خداوند تعالی گفت: «ونَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فانَّ الجَنّةَ هِیَ المأوی (40و 41/النازعات).» و اغراض نفسانی اندر امور آن بود که بنده اندر کاری که میْکند بجز خشنودی خدای تعالی باشد و نجات نفس خود از عقوبت، طلب نکند ودر جمله رعونات نفس را حدی پیدا نباشد و تعبیه‌های وی اندر آن ظاهر نبود؛ و اندر این کتاب، به جایگاه خود، بابی اندر این معنی بیاید. ان شاءاللّه، تعالی.

فصل

و آنچه گفتم که: «به حکم استدعای تو قیام کردم و بر تمام کردن مرادت از این کتاب عزمی تمام کردم»، مراد از آن این بود که مرا اهل سؤال دیدی و واقعهٔ خود از من پرسیدی و این کتاب از من اندر خواستی، و مرادت از آن فایده بود؛ لامَحاله بر من واجب شد حق سؤال تو گزاردن. و چون اندر حال به تمامی حق سؤالت نرسیدم، عزمی تمام ببایست و نیتی که تمام کنم تا اندر حال ابتدای کتاب و نیت تمام کردن آن، حکم جواب آن را ادا کرده باشم. و قصد بنده چون به ابتدای عمل وی به نیت مقرون بود، اگرچه وی را اندر آن عمل خلل پدیدار آید، بنده بر آن معذور باشد؛ و از آن بود که پیغامبرصلی اللّه علیه و سلم گفت: «نیّةُ المؤمِن خیرٌ مِنْ عَمَلِه. نیت کردن به ابتدای عمل بهتر از ابتدا کردن بی نیت.»

و نیت را اندر کارها سلطان عظیم است و برهان صادق؛ که بنده به یک نیت از حکمی به حکم دیگر شود، بی از آن که بر ظاهرش هیچ تأثیر پدیدار آید، چنانکه یک چندی بی نیت روزه کسی گرسنه باشد، وی را بدان هیچ ثواب نباشد، و چون به دل نیت روزه کند از مقربان گردد بی از آن که بر ظاهرش اثری پدیدار آید. و نیز چون مسافری که به شهری درآید و مدتی بباشد، مقیم نگردد تا نیت اقامت نکند و چون نیت اقامت کرد مقیم گردد و مانند این بسیار است. پس نیت خیرات اندر ابتدای عمل، گزاردن حق آن باشد. واللّه اعلم.

Bismillahirrahmanirrahim *

(Rabbim, kolaylaştır ve tamamlamayı nasip et)

Hamd olsun o Allah'a ki, melekût âleminin bâtınî yönlerini velilerine gösterdi, ceberût âleminin sırlarını süzüp seçtiği kullarına açtı, azametinin kılıcı ile aşıkların kanını akıttı, iştiyak ve özlem içinde olanların sırrına ve gönlüne vuslat rahatlığını tattırdı. İdrakinin nurları ile ölü kalplere hayat veren, isimlerini neşretmek suretiyle marifetin ruhunun rahatlığı ile kalplere nefes aldıran O'dur. Salat, peygamberi Muhammed'in ondan sonra âlinin, ashabının, eşlerinin üzerine olsun.

Şeyh Ebu Hasan Ali b. Osman b. Ebu Ali, önce Cüllâbî, sonra Hucvirî[ra] der ki: (Bu eseri yazmak) için istihare yolunu tuttum. Nefse ait garazlardan kalbimi sildim. Senin davetine icabet ederek Allah sana saadet ihsan eylesin bu işe teşebbüs ettim. Bu kitap vasıtasıyla maksat ve muradınızın eksiksiz hasıl olması için tam olarak azmettim. Bu kitaba **Keşfu'l-mahcûb** adını verdim. Maksadın malum olmuştur. (Ne istediğini anlamış bulunmaktayım). Kitaptaki ifadeler senin maksadına göre tertip edilmiştir. Bu kitabı tamamlamak için Allah Teâlâ'dan yardım ve başarı niyaz ediyorum. Söz ve işte kendi gücümden ve kuvvetimden teberi ediyor (mutlak kudret sahibi yüce Allah'ın yardımına sığınarak lâ havle velâ kuvvete diyor)um. Muvaffakiyet Allah iledir.

Kitaba ismimi yazmadaki maksadım ikidir: Birincisi havassın, ikincisi avamın nasibidir.

---

* Bu kısım Süleyman Uludağ'ın çevirisinden alıntılanmıştır.

Avamın nasibi olan şey şudur: Bu ilmin cahilleri, muhtelif yerlerinde müellifinin ismi bulunmayan yeni bir kitap gördüklerinde, onu kendilerine nispet etmektedirler. Böylece müellifin maksadı gerçekleşmemektedir. Derleme, telif ve tasnif etmekten maksat, müellifin ismini o kitap vasıtasıyla yaşatarak okuyucuların ve öğrene durumunda bulunanların kendisine hayır dua etmelerini temin etmekten başka bir şey değildir.

Böyle bir hadise iki defa başıma gelmişti: Bir kere adamın biri şiirlerimi ihtiva eden **Divan**'ımı benden istedi ve aldı. Elimde, Divan'ın asıl nüshasından başka bir nüshası da mevcut değildi. Adam Divan'ımı baştan sona kadar değiştirdi. Divan'ın başında yazılı olan ismimi de çıkardı. Çabalarımı –Allah ona tevbe nesip eylesin- zayi etti.

Başka bir seferinde **Minhacu'd-din** adıyla tasavvuf yoluna dair bir kitap telif etmiştim. Burada ismi bile anılmaya değmez sahtekârın biri adımı kitabımın başından sildi. Halka, bu kitabı kendi çalışmasının mahsulü olarak takdim etti. Fakat havas onun bu iddiasına gülmüşlerdi. Hak Teâlâ da onun bu hareketini kendisi için mübarek ve hayırlı bir amel saymamıştı, o müddeinin ismini, huzuruna vasıl olmaya talip olanların (isimlerinin yazılı olduğu yüce) divandan silmişti.

Havassın nasibi de şudur: Havas ve aydın kişiler bir kitap gördükleri zaman, bu eserin müellifinin bu ilimde veya fende âlim ve tahkik ehli olduğunu bilirlerse, onun hakkına en güzel biçimde riayet etmiş ve o eseri okumak ve okutmak için ellerinden geldiği kadar gayret göstermiş olurlar. Böylece okuyucunun muradı da, eserin müellifinin maksadı da en iyi şekilde gerçekleşmiş olur. Bununla beraber doğruyu en iyi bilen Allah'tır.

"İstihare yolunu tuttum" sözümden maksadım, Ulu ve Yüce Allah'ın riayet edilmesini istediği adabı muhafaza etmektir. Allah *Teâlâ* bu adaba (ve kaidelere) uymayı Peygamberine[s] ve ona tabi olanlara emretmiş ve şöyle buyurmuştur: "Kur'an'ı okuduğun zaman, lanetlenmiş şeytandan Allah'a sığın" (Nahl, 16/98). Ayette geçen istiaze, istihare ve istihane (Allah'a sığınma, Allah'tan hayırlı olan şeyi isteme, Allah'tan yardım dileme) kelimelerinin hepsi niyaz etmek, işleri Hak Sübhanehu ve *Teâlâ*'ya teslim ve havale etmek ve her türlü afetten kurtulmak manasına gelir. Ashab[ra] Peygamber[s]'in kendilerine Kur'an'ı öğrettiği gibi istihareyi de talim ettiğini rivayet etmişlerdir. İnsan, işlerin hayırlı oluşu kulun kazanmasına ve tedbirine bağlı değildir, zira kulların maslahat ve menfaatini en iyi bilen Allah *Teâlâ*'dır, kulun başına gelen hayır veya şer mukadderdir, diye bilinirse, bu durumda kaza ve kadere teslim olmaktan ve O'ndan yardım dilemekten başka çare var mıdır? Allah nefsin tesirini ve her halukarda nefsin hakimiyet kurmasını kulundan defeder. Kulun hayrını ve çıkarına olan hususu ona ihsan eder, bildirir.

İşte bu esas üzerine insanın her işin başlangıcında istihare etmesi lazım gelir. Umulur ki, Allah *Teâlâ* kulunu (bu sayede) tehlikelerden, zarardan ve musibetlerden muhafaza eder, zaten muvaffakiyet Allah sayesindedir.

"Nefse ait heva ve hevesi kalbimden sildim" cümlesinden maksadım şudur: Herhangi bir işe nefsani bir maksat ve arzu karışırsa, o işin bereketi gider, kalp doğru yoldan saparak dolambaçlı yerlere saplanır, meşguliyetlerin içine düşer. Bu da iki netice meydana getirir: Nefs, arzularını ya gerçekleştirir veya gerçekleştiremez. Nefsin garazı ve arzusu gerçekleşirse; onun helaki bundadır. Nefsani arzuların gerçekleşmesinden başka cehennemin kapısını açan bir anahtar mevcut değildir. Nefsin arzusu tahakkuk etmezse, ekseriya bu arzu kalpten silinmiş olduğu içindir. Nefsin kurtuluşu da bundadır. Nefsin, arzularından menedilmesinden başka cennet kapısının anahtarı yoktur. Nitekim Hak *Teâlâ* şöyle buyurur: "Cennet, nefsini heva ve hevesinden menedenin yurdudur" (Naziat, 79/40, 41). Yapılan işlerdeki nefsani arzular, o işlerin Allah *Teâlâ*'nın rızasını kazanmaktan başka bir gaye için yapılması ve nefsi, azaptan kurtarma maksadının güdülmemesi manasına gelmektedir. Velhasıl nefsin benliğinin bir sınırı yoktur. Nefsin hedefleri de gizlidir, açık değildir. İnşallah *Teâlâ* yeri gelince bu kitabın bir bölümünde bu husus izah edilecektir.

"Davetine icabet ederek bu kitap vasıtasıyla maksadınızın ve muradınızın eksiksiz hasıl olması için tam olarak azmettim" sözümden kastım şudur: Beni soru sormaya ehil gördün, vakıanı yani müşkilini bana sordun bu kitabı (yazmamı) istedin. Maksadın da istifade etmek idi. Onun için sualinizin hakkını ödemek, mutlak surette üzerime vacip oldu, sualinizin hakkını derhal eda edemedim. Onun için kesin bir şekilde bu işe niyet ve azmetmem lazım geldi. Böylece kitabı yazmaya başlamam ve tamamlanması için niyet etme halinde, sualin hakkını eda etmiş ve cevabını vermiş olma vaziyetinde bulunmak istedim. Şayet bir kulun, bir işe başlama zamanındaki maksadı niyetle beraber bulunursa, o işi yapma esnasında kendisinden bir takım eksiklikler zuhur ederse, bu konuda kul mazur olur. Bunun içindir ki Peygamber[s]; "Müminin ameli niyetinden daha hayırlıdır" buyurmuşlardır. İşin başındaki niyet, işe niyetsiz başlamaktan daha iyidir.

ER-RİSÂLE

ABDULKERİM EL-KUŞEYRÎ

Kadir ÖZKÖSE [*]

er-Risaletu'l-Kuşeyriyye, Ebu'l-Kasım Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin en önemli ve en fazla şöhret kazanan eseridir. 437-438/1044-1045 tarihleri arasında yazılmıştır. Eser klasik tasavvuf kaynakları arasında en başta gelenlerdendir. Özelde tasavvuf anlayışı, genelde İslâm düşüncesinde kıymetli bir konuma sahip bulunmaktadır. Kuşeyrî bu eseriyle, ehl-i sünnet akîdelerine uygun tasavvuf anlayışını ortaya koymakta, tasavvufa yöneltilen saldırılara cevap vermekte ve tasavvufa İslâm Dünyası'nda meşrû bir zemin hazırlamaya çalışmaktadır. Müfrit olmayan hareketlerinden dolayı mutasavvıfların kabul görmesini ve tasavvufî fikirlerin serbestçe her tarafa yayılmasını sağlamasından dolayı İmam Kuşeyrî'nin er-Risaletu'l-Kuşeyriyye isimli bu eserini tanıtmayı düşünmekteyiz.

1. Müellifin Terceme-i Hali

Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik b. Talha el-Kuşeyrî en-Neysabûrî. Nişabur civarındaki Üstüvâ kasabasında 376/986 yılında doğdu[1]. Çok iyi Arapça öğrendi ve edebiyat tahsili gördü[2]. Köylerden alınan ağır vergi-

* Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi

1 İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyînu'l-Kezbi'l-Müfterî*, Matbaatu't-Tevfî, Dımeşk 1347, s.272; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l-Amme*, Beyrut 1995, c.IX, s.507.

2 İbn Tagriberdî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücûmu'z-Zahire fî Mülûki Mısr ve'l-Kahire*, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1929, c.V, s.91.

lerden halkı korumak maksadıyla Nişabur'a gidip, hesap öğrenimi görmeyi ve maliye memuru olmayı düşünmekteydi[3]. Kuşeyrî okumak için Nişabur'a geldi ve orada Ebû Ali ed-Dekkâk ile tanıştı[4]. Sohbetlerini dinlerken etkisinde kaldı ve ona mürid oldu. Kuşeyrî, şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'a ömrü boyunca minnettar kaldı ve onun etkisinden kurtulamadı. Şeyhi tarafından öncelikle, zahirî ilimleri tamamlaması istendi. Şeyhinin tavsiyesiyle, Ebû Bekir Muhammed b. Bekir et-Tûsî'den Şafii fıkhını tahsile başladı. Hocası Ebû Bekir Muhammed'in tavsiyesi ile dönemin önde gelen kelâm âlimlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyn b. Fûrek el-İsfehânî (ö.406/1015)'nin derslerine devam etti. Aynı zamanda, meşhur kelâm bilgini Ebû İshak el-İsferâînî'nin kelâm derslerini devam etmeye başladı[5]. Büyük kelâmcı Ebû Bekir b. Tayyib Bakıllânî'nin kelâma dair eserlerini tetkik etti. Kelâm ve Akaid ilimlerinde seçkin bir konuma yükseldi. Kuşeyrî bir yandan çağındaki İbn Furek, İsferâinî gibi meşhur âlimlerden şer'î ilimleri öğreniyor, bir yandan da şeyhinin yanında kendini mânen yetiştiriyordu. Zaman içinde şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın kerimesi ile evlendi ve ona damat oldu[6]. Şeyhini kaybettikten sonra, adını saygıyla andığı *Tabakâtu's-Sûfiyye* müellifi Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021)'nin sohbetlerine devam etmeye başladı. Böylece yalnız Nişabur değil, aynı zamanda Horasan uleması ve üstadları arasında anılmaya başladı.

Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sırasında Kuşeyrî, Nişabur'da bulunmaktaydı. Burada hadis meclisleri düzenledi. Hadis rivayet edip, yazdırmaya başladı[7]. Usûl bakımından Eş'ârî olan Kuşeyrî, bu derslerinde, Mu'tezile mezhebine mensup bulunan ve Eş'ârî kelâmcılarına karşı müsamahasız bir tutum sergileyen dönemin veziri Amîdü'l-Mülk el-Kundûrî'ye tepkisini dile getirmekte[8], Eş'ârîliği savunan fetvalar vermekteydi[9]. İslâm Dünyası'ndaki tüm ulemaya hitaben, *Şikâyâtu Ehli's-Sünne bi-Hikâyât ma Nâlahum mine'l-Mihne* adını verdiği uzun bir mektup yazdı[10]. Tuğrul Bey, vezirinin teşvik ve tahriki ile Kuşeyrî'yi

---

3 İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, Terceme-i Vefeyâti'l-Ayan, çev.: Muhammed b. Muhammed Berdu, Tabhane-i Amire, İstanbul 1280, s.330.

4 İbn Asâkir, aynı yer.

5 Aynı eser, ss.272-273; İbnu'l-İmad, Ebu'l-Felah Abdulhayy b. Ahmed , Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire 1350, c.V, s.277.

6 es-Subkî, Tâcuddin Ebî Nasr Abdulvehhab, et-Tabakâtu'ş-Şâfiyyeti'l-Kübra, Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, Mısır 1324, c.IV, s.344.

7 İbn Hallikan, *age*, s.331

8 es-Subkî, *age*, c.IV, s.344.

9 Aynı eser, c.IV, s.245.

10 Aynı yer.

hapsetti. Bu olay yaklaşık, 451/1059 senesinde gerçekleşti. 555/1063 yılında hapisten kurtulan Kuşeyrî, Bağdat'a Halife Kâim bi-Emrillah'ın yanına gitti. Halife'nin hüsn-ü kabulü ile karşılaştı. Bağdat ulemasının sevgisine mazhar oldu. Tarihu Bağdat müellifi el-Hatib el-Bağdadî, eserinde ondan övgüyle bahseder. Kendisinden hadis yazdığını kaydetmektedir[11]. Bu esnada hacca gitti. Aynı yıl Amidu'l-Mülk'ün zulmünden kurtulmak için dört yüz kadar Hanefî ve Şafii kadısı hac için Mekke'ye gelmişlerdi. O yüzden bu seneye "senedu'l-kudât" adı verilmişti. Kadılar adına konuşma yetkisi Kuşeyrî'ye verilmişti. Bu durum Kuşeyrî'nin itibar ve şöhretini göstermektedir.

el-Kudûrî'nin ölümünden sonra Kuşeyrî, memleketine geri döndü. Sultan Alparslan kendisine izzet-i ikramda bulundu[12]. Hayatının son yıllarını refah ve huzur içerisinde geçirdi. Vaktini hadis yazdırmak ve eserlerini okutmakla değerlendirmekteydi[13]. Kuşeyrî 16 Rebiulevvel 465/02 Aralık 1072 tarihinde vefat etti. Şeyhi ve kayınpederi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın mezarının bulunduğu yere defnedildi[14].

es-Sehâvî, Kuşeyrî'nin şeriat ve tasavvuf ilimlerini cem' eden emsalsiz ve kâmil bir şahsiyet, edebiyat, nahiv ve usûl âlimi, müfessir, muhaddis, mütekellim, fakih, sûfî, şair ve yazar olduğunu söylemektedir[15].

Kuşeyrî güçlü bir zekâ ve hafızaya sahipti. Ebû İshak el-İsferâinî'nin derslerine devam eder, fakat hiç not tutmazdı. Fakat kendisine Kelâm ilminin dinlemekle tahsil edilemeyeceğinin, not tutulması gerektiğinin söylenmesi üzerine, Kuşeyrî o güne kadar dinlediği derslerin hepsini ezberden tekrar etti. Gördüklerine şaşıran hocası, ona artık derslere devam etmemesini, yalnız kitaplarını okumasını söyledi[16].

Statik, münzevî ve durağan kişilik yerine dinamik ve hareketli bir şahsiyete sahipti. Cesareti ile tanınır, atıcılık ve binicilikte mahirdi[17]. Kalemi güçlü, li-

---

11 el-Hatibu'l-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, Tarihu Bağdad, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1931, c.XI, s.83.

12 ez-Zirikli, Hayruddin, el-Alam: Kamusu Terâcim, Matbaatu Kustatsumas, Kahire 1954, c.II, s.180.

13 es-Subkî, Tabakât, c.IV, s.246.

14 İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Matbaatu's-Saade, Mısır 1932, c.XII, s.107.

15 İbnu'l-İmad, Şezerâtu'z-Zeheb, c.V, s.275; ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Osman, el-İber fî Haberi men Gaber, tah. Zağlul Ebû Hacer Muhammed, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c.II, s.319.

16 Subkî, *age*, c.IV, s.244; İbnu'l-İmad, *age*, c.V, s.277.

17 İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Bekir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, İdaretu't-Tıbaati'l-Müniriyye,

sanı akıcıydı, şiirleri zevkle okunurdu[18]. Hüsn-i hatta üstad idi. Hitabeti akıcı, güzel ve güçlü idi. İkna kabiliyeti kuvvetliydi. Sözleri ve konuşması hikmetlerle dolu idi[19].

Tasavvufî eğitimini Ebû Ali ed-Dekkâk ve Sülemî gibi seçkin simalardan alan Kuşeyrî, şeyh ve üstad silsilelerini şu şekilde sıralamaktadır: Üstad Ebû Ali ed-Dekkâk – Ebû Kâsım en-Nasrâbâzî - Şiblî - Cüneyd – Seriyyu's-Sakatî – Ma'ruf Kerhi - Dâvud Tâî – Ferkadu's-Sencî – Hasan Basrî – Enes b. Mâlik – Hz. Peygamber[(s)20].

2. *er-Risâle*'nin Yazılış Nedeni

er-Risâle orijinal bir eserdir. Tasavvuf tarihinin klasik kaynaklarından biri, hatta en önemlisidir. Eserde şeriat ve hakikat dengesi başabaş gitmektedir. Hicrî ikinci asrın sonlarında ortaya çıkan ve iki buçuk asırlık bir dönemden sonra Kuşeyrı'nin zamanına ulaşan tasavvuf hareketi zaman içinde şerîattan kopmaya başlamış ve bir takım uzaklaşmalar ortaya çıkmıştır. Kuşeyrî hemen eserin mukaddimesinde, bu istikamette serzenişlerde bulunmaktadır. Kuşeyrî kendi ifadeleriyle şunları söyler: "Dostlar iyi biliniz ki bu taifeye mensub olan hakikî sufîlerin çoğu yok olup gitmişlerdir. Şu zamanda bu zümrenin kendisi değil, sadece eserleri kalmıştır. Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme başgöstermıiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki anlamda yok olup gitmiştir. Kendileriyle hidayete ulaşılan şeyhler vefat edip gitmiş, şeyhlerin yollarına tabi olan gençler azalmış veya kaybolmuştur. Şeriata hürmet hissi ortadan kalkmıştır. Dine kayıtsızlığı, menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları, haram ile helal arasında fark görmemeye başlamışlar, dine ve din büyüklerine karşı saygısız davranmayı âdet haline getirmişlerdir"[21]. İşte böylece Kuşeyrî'yi bu eseri yazmaya götüren saikler ortaya çıkmış oluyor. Hemen eserin başında risale İslâm ülkelerindeki sufî cemaatlere hitaben yazıldığını ifade etmesi de eserin adeta tasavvufa çeki düzen vermek için bugünkü tabirle özeleştiri amacıyla yazıldığını anlatmaktadır. Eserin isminin mektup an-

Mısır 1348, c.VIII, s.118.

18 Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Mahmud, *Muhtasar fi Tarihi'l-Beşer*, Daru't-Tıbaati'l-Amire, Kostantınıyye 1286, c.II, s.199.

19 Subkî, *age*, c.IV, s.245.

20 el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik, Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 297.

21 el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss.36-37.

lamına da gelen *er-Risâle* diye adlandırılmasının da bu bağlamda bir esprisi olsa gerektir.

Kuşeyrî tasavvufu, bulaştırılan lekelerden temizlemek için öncülük yaptı. Eserini yazdığı çağda, birçokları tasavvuftan kaçıyor, sufilerden nefret ediyor, onlara acı tenkitler yöneltiyor ve tasavvufi öğretilere şüphe ile bakıyordu. O vakit tasavvuf bir zındıklık, Kur'an ve hadisten çıkış ve uzaklaşma olarak görülüyordu. Tasavvufa bu şekilde bakılmasının sebebi sadece bazı mutasavvıfların dini ananelerden azad olma ve şerî mükellefiyetleri itibardan düşürme mânâsını yansıtan öğretilere halkı davet etmeleri değildi. Bunun sebebi daha çok tasavvufun bazı yabancı öğretilerle kaynaşmış, bazı Şii akideleri ve batıni inançları ile imtizac etmiş olmasıdır.

Risâle'nin giriş bölümünü okuduğumuz zaman, Kuşeyrî'nin yaşadığı dönemde tasavvufun çöküşü karşısında ne derece esef ve elem duyduğunu, bu hareketin tekrar eski şekline dönmesi için ne kadar çok istekli ve sabırsız olduğunu anlarız.

Kuşeyrî'nin bu çabaları, tasavvufu kuşatan tehlike konusunda bazı zihinlerin uyarılmasında tesirli oldu. Kendisine bulaşan lekelerden temizlenmesi ve arındırılması meselesinde faydası görüldü. Kuşeyrî'nin ve onu takiben Hucvirî'nin samimi ve gayretli çalışmaları, meyvelerini İmam Gazali vasıtası ile verdi. Gazali, tasavvufu Sünni İslamlığının özüne ithal için olanca gücünü harcadı. V/XII. asrın sonunda yazdığı İhya isimli eseri tartışmasız Sünni tasavvufun kaynağı olarak kabul edildi.

Sünni mezhebinin en açık tesbiti, en beliğ ifadesi sayılan tasavvufun tanzim ve tesisi şerefi Gazali'ye ait ise, bu ıslah hareketine davet etmek ve bunun için gerekli havayı ve ortamı hazırlamak hususunda çaba harcamak şerefi de Kuşeyrî ile Hucvirî'ye aittir[22].

Risâle'nin başında Kuşeyrî'nin mutasavvıflara karşı bu çıkışları ve onları tasavvufun ilk şekline dönemeye davet etmesi, ilk sufilerin şeriata sımsıkı sarıldıklarını ve sünnete ittiba ettiklerini gösterir. Kuşeyrî, mutasavvıfların hakikat adını verdikleri tasavvuf anlayışlarına itimad ederek şeriata karşı gevşek ve ilgisiz davrandıklarını gördüğü için bu konuda feryatlar koparmıştır. Tasavvufî düşüncenin sınırlarını hiçbir zaman aşmamıştır[23].

22 Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, II.baskı, Dergâh Yayınları, ss.23-27.

23 Afifi, .Ebu'l-Ala, Tasavvuf -İslam'da Manevi Devrim-, çev.: H.İbrahim Kaçar - Murat Sülün, Risâle yayınları, İstanbul 1996, ss.136-137.

Kendisi tasavvuf yoluna dil uzatmanın ve tasavvuf ehlini kötülemenin yersizliğine dikkat çekmekte, döneminde tasavvufa saldırıda bulunanların insafsız davrandıklarını söyleyip maksadını özlü bir şekilde şu ifadesiyle noktalamaktadır: "Bu risalemde sûfîlerin sülûkunu, edep, ahlâk, hal ve hareketlerini, duygu ve düşüncelerini anlatmaya çalıştım. Onların dikkat çektiği ilâhî hakikatleri sunmaya, bu yolda nasıl terakki ettiklerini göstermeye, bidayetten nihayete bu yolu tanıtmaya çalıştım"[24].

3. *er-Risâle*'nin Metodu

İbn Haldun'a göre, Haris el-Muhasibî vera' ve bâtınî fıkhı esas alırken, Kuşeyrî istikamet yolu, keşf ve mücahedeyi esas almaktadır. Sâlik mücahede yolunu izlemek suretiyle, gaybı görmeye engel olan perdeleri ortadan kaldıracak, manevî âlemi seyredecek ve ilâhî tecellileri temâşâ edecektir[25]. Kuşeyrî tasavvufu, sadece zühd ve vera'dan ibaret görmemiş, zühdden tasavvufa, amelden marifete, ibadetten irfana ve şeriattan hakikata geçiş tarzında ele almıştır. Bu nedenle Kuşeyrî, sûfî kimliği kadar müteşerrî özelliği bulunan, bâtınî ilimlere vâkıf ârif bir zat olduğu kadar zâhirî ilimlerde mâhir bir âlim, marifet ve şatahatları ile meşhur mutasavvıfların kemâlât sahibi veli kişiler şeklinde görmesi kadar şeriatın en küçük bir hükmünü ihlal edenlere ağır saldırılarda bulunan bir şahsiyettir. Kuşeyrî Risâle'sinde zahirle bâtını, şeriatla hakikatı, tasavvufla nakli birarada ele almaktadır. Bu nedenle es-Sehâvî, Kuşeyrî için, "el-Câmî beyne'ş-şeriati ve'l-hakika" nitelemesinde bulunmaktadır. Kuşeyrî'nin müsbet çalışmaları, sünnî çevrelerin tasavvufu mahzurlu ve şüpheli görmesine engel oldu. Zahir ulemasının tasavvufa bakışında değişim gerçekleşti. Tasavvuf sünnî kitleler arasında hızla yayıldı ve geniş taraftar kazandı.

Kuşeyrî, *er-Risâle*' de tasavvufun marifet cihetine oranla amel cihetine daha fazla önem vermektedir. Sûfîlerin şeriata bağlılıklarını yansıtan söz ve davranışlarından özenle bahseder. Keramete ve keşf hallerine daha az yer verir. İstikamet ehli olmayanın sa'yi boşa gider, seyrini sağlam bir temele bina edemez, demektedir[26]. Vecd ve sekr hallerinden daha çok vera, sabır, tevbe, takva, zühd konularına değinmektedir. *Risâle*'de şatahata rastlanılmamaktadır. Hulûl,

---

24 el-Kuşeyrî, *age*, ss.37-38.

25 İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti -Şifâu's-Sâil-, haz.Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, ikinci baskı, İstanbul 1984, ss.54-55.

26 Kuşeyrî, er-Risâle, s.205.

ittihad ve panteist anlayışları yansıtacak hiçbir ifadeye yer vermemektedir. Risâle'de vehdet-i şuhûd ve vahdet-i kusûd anlayışları bulunduğu halde, vahdet-i vücûd anlayışına rastlanılamaz[27]. Müteşebbihe, mücessime ve mu'tezile mezheplerinin görüşlerini tenkit eder[28]. Anlattığı tevhid anlayışı, ehl-i sünnet ve seleften etkilenen sûfîlerin tevhididir[29]. Risâlede Nur-i Muhammedî, ricalu'l-gayb, hazarat-ı hamse ve rabıta gibi konular da bulunmamaktadır.

Kuşeyrî eserinde, nasları te'vile pek ihtiyaç duymamış, tasavvufî görüşlerin şeriata uygun tefsirlerini yapmıştır. Sülemî eserinde Hallac'ın hayatından bahsettiği halde, talebesi Kuşeyrî Hallac'ın terceme-i haline yer vermemiştir. Yine çağdaşı meşhur sûfî Ebû Said Ebu'l-Hayr'dan nefret etmiştir. Daha sonraki dönemlerde dost olsalar da, Kuşeyrî'nin başlangıçta Ebû Said'den nefret etmesinin sebebi, bu zatın şeriata aykırı fikirlere sahip bulunmasından kaynaklanmaktaydı. Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışında şathıyye ve devriye bulunmaz. Risâlede anlatılan tasavvuf, tüm sufilerin ittifakla kabul ettikleri tasavvuftur.

Sünnî tasavvufu sistemleştiren Kuşeyrî, ele aldığı konuları âyet ve hadislerle açıklamaya özen göstermektedir. Risâlede 150'den fazla hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin %90'ı kütüb-i sitte'de ve diğer sahih hadis kitaplarında bulunmaktadır. İyi bir hadis tahsili gören ve uzun yıllar hadis hocalığı yapan Kuşeyrî, hadisleri senetleriyle birlikte nakletmektedir. Kullandığı hadislerin geneli sahih hadislerden ibadetken, çok nadir rastlanan zayıf ve mevzû hadisler tasavvufun esası ile değil, teferruatı ile ilgilidir[30].

4. *er-Risâle*'nin Kaynakları

Kuşeyrî'nin eserini hazırlarken yararlandığı eserler konusunda *Risâle*'de kesin bilgi bulunmamaktadır. Fakat genel anlamda yararlandığı kaynakları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ebû Ali ed-Dekkâk: Kuşeyrî'nin etkisinde kaldığı en önemli şahsiyettir. Sûfîlerin hal tercümelerini hemen hemen olduğu gibi Ebû Ali ed-Dekkâk'tan nakletmektedir.
2. 2.Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve *Tabakâtu's-Sûfiyye*: Sûfîlerin hal

27 Aynı eser, ss.42,80-82,94,132,204.
28 Aynı eser, ss.9,12,16,37,426.
29 Kuşeyrî, er-Risâle, ss.298-3.
30 Besyûnî, el-İmamu'l-Kuşeyrî, ss.127-134.

tercemelerine dair yazılan eserlerin elimizde bulunan en eskisidir. Kuşeyrî, sûfîlerin hayat hikâyelerini yazarken kendisinden büyük ölçüde yararlandı. Hatta Kuşeyrî'nin hocası Sülemî'yi büyük oranda taklit ve takip ettiğini söylesek abartmış olmayız. Sülemî gibi Kuşeyrî de sadece sûfîlerin sözlerini nakleder, onları şerh ve izah etmez. Fakat Sülemî'nin eserinde geçen yirmiden fazla sûfînin Risâle'de ismine rastlanmamaktadır. Hallac bunlardan biridir. Kuşeyrî'nin anlattığı Dâvud Tâi gibi kimi şahsiyetlere Sülemî'nin eserinde rastlanılmamaktadır.

3. Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrac ve *el-Lumâ*'ı: es-Serrâc ise Kuşeyrî'nin hocası Sülemî'nin şeyhidir. Luma, tasavvufa dair yazılan en eski ve en güvenilir kaynak eserdir. Tasavvuf ilminin kaynakları ve ortaya çıkışı hakkında bilgi veren, tasavvuf kavramlarını en geniş bir biçimde ele alan ilk eserdir. Tasavvufa ve mutasavvıflara özeleştirileri ilginçtir. Sonradan gelenler bu kitaptan istifade etmişlerdir. Kuşeyrî'nin en çok güvendiği kaynaktır. Luma'da bulunan fikirlerin çoğunluğu Risâle'de de bulunmaktadır. Fakat Luma'ın bazı konuları Risâle'de, Risâle'nin bazı konuları Luma'da yer almamaktadır. Fakat Serrac'a özel bir yer ayırmamıştır. Eserinin pek çok yerinde Abdullah b. Ali et-Teymî adıyla Ebû Nasr Serrâc'dan nakillerde bulunmaktadır. Kuşeyrî'nin Risâle'sinden başka yerde, Serrâc'ın et-Teymî nisbesiyle anılmaması ilgiçtir[31].
4. Ebû Bekir Kelâbâzî ve *et-Taarruf*'u: Kuşeyrî gibi kelâm, fıkıh ve hadis âlimidir. Et-Taarruf'ta itikadî konularla birlikte tasavvufî kavramlar açıklanmaktadır. Kuşeyrî, tasavvufu anlama bakımından geniş ölçüde Kelâbâzî'ye benzemektedir. Sülemî'nin Tabakât'ında ve Kuşeyrî'nin Risâle'sinde hayat hikâyeleri anlatılan Mürtaiş, Bûşencî, Rüzbârî, Nasrâbâzî, İbn Hafif ve Şiblî gibi devrin büyük sufileri ile Kelabazi muasırdı. Dolayısıyla bu özelliği, sufiliğin gelişme ve ilerleme sürecini bizzat müşahede etmesi açısından önemlidir. Taarruf'un Risâle kadar tasavvufi hayat üzerinde tesirli olduğunu ve ilmî incelemelerde kaynak olarak kullanıldığını söylemeye maalesef imkân yoktur[32].
5. Ebû Tâlib el-Mekkî ve *Kûtu'l-Kulûb*'u: Zühd, ibadet ve taat konularını

31 es-Serrac, Ebu Nasr, el-Lümâ - İslâm Tasavvufu - Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar, haz. H.Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayımları, İstanbul 1996, s.X.

32 Kelâbâzî, Ebû Bekir, Doğuş Devrinde TASAVVUF - TA'ARRUF-, haz.Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İkinci baskı, İstanbul 1992, s.41.

açıklayan ve Gazali'ye kaynaklık eden eserlerden biridir.

6. Ebû Nuaym el-İsfehânî ve *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*'sı: Ebû Nuaym, Sülemî'nin talebesidir. Kuşeyrî gibi Ebû Nuaym da, eserinde hocasının eserlerinden istifade ettiğini belirtmektedir.

Bütün bu eserlerden istifadesi yanında Kuşeyri, Risâle'de kendi şahsiyetini muhafaza etmiştir.

5. *er-Risâle*'nin Muhtevası

Kuşeyrî nin bu eseri, bir giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında eserin yazılış sebebi anlatılmakta, hakiki sufileri methederken, zamanındaki mutasavvıflara, şeriattan uzaklaşmaları sebebiyle eleştiriler yöneltmektedir. Arkasından sufîlerin Allah konusundaki inançları kısa, fakat öz olarak anlatılmaktadır[33].

Birinci bölümde, tasavvuf ıstılahları ele alınmaktadır. Kuşeyrî, sûfîlerin mânâları ancak kendileri tarafından bilinen ve başkaları için anlaşılamayan bazı terimleri kullandıklarını söylemektedir[34]. Burada tamamı 27 adet farklı kavram açıklanmaktadır. Bu bölümde anlatılan ıstılahların bir kısmı tasavvufî hallere, bir kısmı marifet, keşf, hakikat, ilham ve firaset gibi manevî bilgilere delalet eder. Tasavvufî bilgilerin manevî ve ruhî tecrübeler neticesinde öğrenilebileceği anlatılır. Kuşeyrî'nin tasavvufî terimlere verdiği mânâ, fazla bir değişikliğe uğramadan müteşerri' sûfîler tarafından günümüze kadar muhafaza edilmiştir.

Tasavvuf ıstılahlarının genel değerlendirmesini bizzat kendisi şu şekilde gerçekleştirmektedir: "Her grup âlimin arasında özel olarak kullandıkları bir takım lafızlar ve terimler bulunmaktadır. Bu terimler ancak onlara mahsustur. Tasavvuf erbabı bazı gayelerinin tahakkuku için özel terimler kullanmaktadır. Bu terimleri kullanmaktaki maksatları, meşreblerinden olmayan kimselerden hallerini gizlemektir. Mutasavvıflar tasavvuf ehli olmayanların arasında, sırlarının yayılmasını kıskanmaktadırlar. Onlarda bulunan manevî hakikatler, Allah'ın bu kavmin kalbine yerleştirdiği mânâlardır. O mânâların hakikatları için bu kavmin sırlarını halis kılmıştır. Biz o terimlerin açıklamasını yapmaktan şunu kastediyoruz: "Kavmin yolunu takip eden ve izlerinde yürüyen kimselerden

33 Kuşeyrî, er-Risâle, ss. 35-49.

34 Aynı eser, s.53.

manâlarına vakıf olmak isteyene anlamasını kolaylaştırmak"[35].

Bu bölümde açıklanan tasavvuf ıstılahları şunlardır: Vakt, hâl, makâm, kabz-bast, heybet-üns, tevâcüd-vecd-vücûd, cem-fark-cem'ul-cem, fenâ-bekâ, gaybet-huzur, sahv-sekr, zevk-şürb, mahv-isbât, setr-tecellî, muhâdara-mükâşefe-müşâhede, levâih-tevâlî, bevâdih-hücûm, telvin-temkin, kurb-bu'd, şeriat-hakikat, nefes, havâtır, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, vârid, şâhid, nefs, ruh, sır[36].

Her bölümdeki yaklaşımını ortaya koyabilmek için, birer örnek vermeyi uygun görmekteyiz. Sahv ve sekr konusunu şu şekilde ele almaktadır:

1. Sahv, gaybetden sonra ayılmak ve manevi sarhoşluktan ayılmaktır.
2. Sekr, kuvvetli bir varid ile gaybet demektir.
3. Sekr, bir bakıma gaybetten fazladır. Sekr sahibi, manevi sarhoşluk haline tamamıyla dalmadığından bazan uyanık olur, bazan kalbine eşyanın düşüncesi düşer. İşte bu hal, tam olarak varidata mazhar bulunmayanın ve yarı sekre uğrayanın halidir. Öyle ise bu halde hissetmenin yeri vardır. Bazan Sekr hali gaybet halini basacak derecede gelişir. Gaybet hali, ibadete dalan kullar için bazan kalblerini istila eden istek ve korku gerektiren durumlarından ortaya çıkar. Bazan da korku ve ümid istekleri onu oluşturur.
4. Sekr hali, ancak vecd ve muhabbet ehlinde gerçekleşir. Zira, Allah'ın Cemal sıfatına mazhar olan kul, sekr haline bürünür. Konu hakkında şu şiir söylenmektedir:

   "Kavmi, bir kadehin gezdirilmesi sarhoş etti. Benim sarhoşluğum ise o kadehi gezdirenden oldu."
   "Benim iki sarhoşluğum vardır. Biri aşk sarhoşluğu, öbürü (şühud) şarabının sarhoşluğudur".

5. Bil ki, Sahv (ayıklık) hali sekr (sarhoşluk) hali oranındadır.
6. Kimin sekri Hak ile olursa onun sahvı da Hak ile gerçekleşir. Kimin sekri karışıksa, onun sahvı beraberde bulunan bir nasip iledir. Sahv halinde nefsin paylarından uzak bulunmak suretiyle, haklı görülen bir kimse, sekir halinde nasipdar olur.
7. Sekr ve sahv halleri tefrikanın bir tarafını işaret eder.

---

35 Kuşeyrî, er-Risâle, s.51.

36 Aynı eser, ss.51-88.

Hakk *Teâlâ*(cc) buyurdu: "Rabbisi tecelli edip dağa göründüğünde dağı parçaladı. Musa da baygın olarak yere yığıldı." Musa(s), peygamberliğine ve kadr-u kıymetine rağmen bayılıp yere düştü. Dağda selabet ve muhkemliğne rağmen, paramparça oluverdi. Kul sekr hallnde, halin muşahedesiyle ayakta bulunur. Sahv halinde ise ilmin müşahedesiyle ayakta durmaktadır . Ancak şu kadar vardır ki; Kul sekr halinde zorlama bulunmadan nasiplenir. Sahv halinde ise kendi tasarrufuyla gayreti oranında nasiplenir. Sahv ve sekr, zevk ve şirb hallerinden sonra elde edilebilir[37].

İkinci bölümde ise tasavvuf ahlâkının temel taşları olan makamlardan bahsedilmektedir. Makamlar sıra ile bir arada zikredilmemektedir. Hallerle karışık olarak anlatılmaktadır. Risâle'de nelerin hal, nelerin makam sayıldığı konusunda bir kayıt bulunmamaktadır. Konu sûfî çevreler tarafından çok iyi bilindiğinden böylesi bir tasnife gitmeyi düşünmediği söylenebilir. Tasavvufun amel ve ahlâk boyutu bilhassa burada anlatılmaktadır. Dolayısıyla kitabın en önemli kısmı da burasıdır. Anlattığı ahlâk esaslarının hepsini en güvenilir sûfîlere dayanarak kısa ve özlü bir şekilde sunmaktadır. Tasavvuf ahlâkı en güzel ifadesini bu eserde bulmaktadır. Kuşeyrî'nin tasavvuf ahlâkı anlayışı bazan doğrudan, bazan dolaylı olarak sonraki mutasavvıflar üzerinde geniş ölçüde tesirli olmuştur. Burada bizim dikkatimizi çeken en önemli şey ilk defa Kelabazî (390~999)'nin Taarruf'unda rastladığımız hal ve makam sıralamasının bu eserde de aynen tekrar edilmesidir. Bazılarının sıralaması değişmekle beraber kavramların hem sırası hem isimleri çok benzemektedir. Yaklaşık aynı sıranın Kuşeyrî'den iki asır sonra gelecek olan Sühreverdî (539/1144)'nin *İrşâdü'l-Müridin*'inde de görülmektedir. İkinci bölümde toplam 53 madde sıralanır: Tevbe (makam), mücâhede, halvet-ihtilât, takvâ, verâ' (makâm), zühd (makâm), samt, havf-recâ, hüzün, açlık, tevazu-kibir, nefs-i emmâre, haset, gıybet, kanaat-ihtiras, tevekkül (makâm), şükür, yakîn, sabır, murâkabe, rızâ (makâm), ubudiyyet, irâde, istikâmet, ihlâs-riyâ, doğruluk-yalancılık, hayâ, hürriyet, zikir, fütüvvet, firâset, huy, ahlâk, cömertlik-cimrilik, gayret, velâyet, dua, fakr (makâm), tasavvuf, edeb, sefer, sohbet, tevhid, ölüm, marifet, muhabbet, şevk, şeyhlere saygı, semâ, kerâmet, velî, rü'yet, rüya, müridlere tavsiyeler[38].

Tasavvuf bahsini ele alırken, 56 sûfînin tasavvuf tanımını sunmaktadır. Örnek olarak birkaç tanesini belirtmek istiyoruz:

---

37 Aynı eser, ss.71-72.

38 Kuşeyrî, Risale, ss. 89-350.

Cüneyd: "Sofi, toprak gibidir iyide, kötüde oraya basar, bulut gibidir, her şeye gölge yapar, yağmur gibidir her şeyi sular".

Sehl b. AbduIlah: "Sûfi, kanını heder, mülkünü mübah görendir".

el-Kettânî: "Tasavvuf ahlaktır. Ahlakta senden ileri olan, sefada da senden ileridir".

Şibli: "Tasavvuf, yakıcı bir şimşektir!"

eI-Muzeyyen: "Tasavvuf, Hakk'a itaat etmektir".

Ebû Turab en-Nahşebî: "Sûfi, hiç bir şeyin onu bulandırmadığı, her şeyin onunla sefavet bulduğu kimsedir"[39].

Üçüncü bölüm, haller ve kerâmetlerle ilgilidir. Bu bölümde tasavvufun önemli meselelerinden kerâmet olgusu genişçe yer alır. Burada Kuşeyrî, kerâmetın cevazını isbat etmekle işe başlar ve Kur'an'da ve hadislerde geçen kerâmetvarî olayları örnek olarak aktarır. Arkasından velînin tarifi ve velâyetin masumiyeti gibi konuları irdeler.

Velayet ve keramet konusunda şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Büyüklerin değişmeyen hali korkudur. Seriyyu's-Sakatî: "Bol ağaçlı bir bahçeye giren kimse, her ağaçta bir kuş görse, bunların hepsi de gayet açık bir dille ona "sen velisin" diye bağırsa, eğer bu manzaradan korkmazsa, aldanmıştır" demektedir[40].

Velilerin en büyük kerameti, her an itaat halinde bulunmak, günahlardan ve Allah'a muhalefet etmekten kaçınmaktır.

Ebu Hüseyin en-Nûrî'nin bir gece Dicle kenarına vardığı, iki kıyının yapıştığını gördüğü, fakat dönüp şunları söylediği rivayet edilmektedir: İzzetine yemin ederim. Dicleyi kayıksız geçmem!

Ebu Yezid'e; "Bir kişinin bir gecede Mekke'ye vardığı söylendi. Ebu Yezid, şeytan Allah'ın lâneti içerisinde bir saatte doğu-batı arasındaki yolu kateder (böyle gidiş bir hüner değildir) der.

Falan adam, su üzerinde yürüyor, havada uçuyor denildi. Ebu Yezid: "Kuş da havada uçuyor, balık da su üzerinde yürüyor (bu bir hüner olamaz) dedi.

Sehl b. Abdullah: "Kerametlerin en büyüğü, kötü ahlakından birini değiştirmendir" dedi.

Bir gün Abdurrahman b. Ahmed sohbetine katıldığı Sehl b. Abdullah'a

39 Aynı eser, ss.279-283.

40 Aynı eser, s.360.

sordu: "Abdest aldığım bazı durumlarda abdest suyu önümde altın ve gümüş cirpileri olup uzanıyor (ne buyurursun?) Sehl: "Çocuklar ağladıklarında meşgul olsun diye bir haşhaş danesini verirler, bilmez misin?" der[41].

Kuşeyrî'nin bu bölümde üzerinde durduğu diğer bir konu, rüyâ meselesidir. Bu bölümün son konusu müridlere tavsiveler ile biter[42]. Bu bölüm çağdaşı sayılabilecek Serrâc (378/988)'ın *Luma'*, kendisinden sonra gelecek Hucvirî (465/1072)'nin *Keşfu'I-Mahcûb* ve Sühreverdî (53911144)'nin *Avârif* ve *İrşadü'I-Mürîdin*'inde de benzer başlıkla yer alacaktır. Anlatıldığına göre ilk dönem tasavvuf klasiklerinde bir bölüm veya başlık halinde ele alınan tavsiyeler ve âdâb meseleleri zaman içinde tarikatların ortaya çıkmasıyla müstakil âdâb kitaplarının çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Dördüncü bölümde sufîlerin hal tercümeleri anlatılır. Risâle'nin bu kısmında 83 sufînin hal tercümesi anlatılmaktadır. Kueşeyrî'nin esas maksadı, sûfîlerin hayat hikâyelerini anlatmak değildir. İlk sûfîlerin söz, davranış ve halleriyle şeriata gösterdikleri derin bağlılık bu kısmın esas gayesini teşkil eder. Kuşeyrî'nin eski sufileri kendi zamanındaki mutasavvıflara şeriat yönünden örnek göstermesi, o zamanki birçok mutasavvıfın şeriattan uzaklaşmış olduğunun bir delilidir. Kuşeyri, eserine aldığı sufilerin hakkında dedikodu yapılmamış büyük şahsiyetler olmasına özenle dikkat etmiştir. Serrâc, Luma'da Bayezid Bistâmî'nin şathıyelerinden bahsettiği ve onları şeriata uydurmak için çalıştığı halde, Kuşeyri Risâle'de buna ihtiyaç duymamıştır. Risâle'de hal tercemeleri anlatılan sufilere; "Rical-i Kuşeyri", "Ehl-i Risâle", "Şuyuh-ı Risâle" gibi isimler verilmektedir. Risâle'deki sufiler, İslâm tasavvufunun hakiki temsilcileridir[43]. Kuşeyrî zamanındaki ve sonradan gelecek nesillere adeta onların hayatını örnekleme olarak sunarak, mesaj vermektedir. Yine tasavvufta ideal örnek tipler, daima müridlerin manevî oluşumunu tamamlama ve aynîleşme (identification) sürecinin en önemli unsurlarındandır. Günümüzde hâlâ *Tezkiratü'l-Evliyâ* türü kitapların yaygın bir şekilde tedavülde olması ve hemen her tarîkat çevresinde okunması bunu ispat eder mahiyettedir. Allah'ın Kur'ân'da Darbu'l-Emsâl metodunu çokça zikretmesinin altında da, insanoğlunun bu örnekleme ve aynîleşme temayülü yatmaktadır.

İbn Haldun, Risâle'deki sufileri şu şekilde değerlendirmektedir:

---

41 Aynı eser, s.408.

42 Aynı eser, ss. 353-385.

43 Kuşeyrî, Abdulkerim, Kuşeyrî Risâlesi, ter ve tah. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1978, ss.40-41.

> "Kuşeyri'nin Risâlesi'nde anlatılan sufiler büyük İslâm âlimlerindendir. Bunlar, duygularını öldürerek ulvî âlemlerin sırlarını keşfetmeyi ve bu gibi şeyleri anlamayı kastetmiş değildirler. Bunların maksatları, şeriat hükümlerine uyarak, ellerinden geldiği kadar ibadet etmekti. Bunların biri, bu kabilden bir hal ile karşılaşırsa, buna önem vermez, bu halden kaçmaya çalışırdı. Bunu, kendini ibadetten alıkoyan bir engel, bir sınama ve mihnet telâkki ederdi. Mahlûk ve hâdis olduğu için, nefsinin idrakleri mahdud ve varlıkların insan idrakinin kavramasından çok geniş olduğunu düşünürdü. Allah(cc)'ın ilmi geniş, yarattığı varlıklar ise sayısızdır. İnsanı hidayete erdirme özelliğine en çok sahip olan şeriattır. Bunun için ilk sufiler, gaybe ait bir şeyi idrak ettikleri zaman bunu bahis konusu etmemişlerdir. Aksine bu nevi şeylere dalmanın mahzurlu olduğunu söylemişlerdir. Kendilerine mensup bulunanlarda gaybı keşfetme gibi bir hal gördükleri zaman, onları bu halin içine dalmaktan ve orada duraklamaktan menetmişlerdir. İlk sufiler, keşften önce, duygularını kaybetmedikleri vakit ne derece şeriata bağlı ve ona tâbî iseler, keşiften sonra da o derece bağlı kalmışlar ve kendilerine intisap edenlere bu yoldan kat'iyyen ayrılmamalarını emretmişlerdir. Bir sufi ve müridin hali işte böyle olmalıdır. İşin hakikatini en iyi bilen Allah'tır"[44].

Bu bölümde anlatılan sufiler, tabiîn döneminden başlar ve hicrî VI. asrın ortasına kadar devam eder. Bunlar şu isimlerdir: İbrahim b. Edhem, Zunnûn-Mısri, Fudayl bir Iyaz, Maruf Kerhî, Seriyy Sakatî, Bişr Hafî, Hâris Muhasibî, Dâvud Taî, Şakîk Belhî, Bayezid Bistamî, Sehl Tüsterî, Ebû Süleyman Dasânî, Hâtemu'l-Esam, Yahyâ b. Muaz Razî, Ahmed b. Hadraveyh, Ahmed b. Ebi'l-Havarî, Ebû Hafs Haddâd, Ebû Turab Nahşebî, Abdullah b. Hubeyk, Ahmed b. Asım, Mansur b. Ammar, Hamdun Kassâr, Cüneyd, Ebû Osman Hirî, Nuri, İbnu'l-Cellâ, Ruveynı, Muhammed b. Fazl, Zekkâk, Amr b. Osman, Semnun Muhib, Ebû Ubeyd Busrî, Şah Kirmanî, Yusuf b. Hüseyn, Hakîm Tirmizî, Ebû Bekir Varrak, Ebû Said Harraz, Ebû Abdullah Maribî, İbn Mesruk, Ali b. Sehl, Ebû Muhanıned Cerirî, İbn Atâ, İbrahim Havvas, Abdullah Harraz, Bünan Hammal, Ebû Hamza Bağdadî, Vasitî, İbnu's-Sâî, Rakkî, Mümşad Dineverî, Hayru'n-Nessâc, Ebû Hamza Horasanî, Şiblî, Mürtaiş, Ruzbarî, İbn Münazil, Ebû Ali Sakafî, Ebu'l-Hayr Akta', Ebû Bekir Kettanî, Nehrecorî, Müzeyyin, Ebû Ali b. Katip, Muzaffer Kirminisî, Ebû Bekir b. Tahir, İbn Bünan, İbrahim b. Şeyban, İbn Yezdenyâr, Ebû Said b. Arabî, Ebû Amr Züccacî, Cafer Huldî, Ebu'I-Abbas Seyyarî, Dukkî, Abdullah Razî, İbn Nüceyd, Buşencî, İbn Hafif, Bündar, Ebûbekir Tamestanî, Ebu'l-Abbas Dineverî, Ebû Osman Mağribî, Nasrabazf, Husrî, İbn Ata Ruzbârî.

44 İbn Haldun, Mukaddime, çev.Zahir Kadirî Ugan, M.E.B. yayınları, İstanbul 1990, c.II, s.559.

6. *er-Risâle*'nin Tesirleri

Kuşeyrî, kendisinden sonra gelen mutasavvıflara bazan doğrudan, bazan dolaylı olarak tesir eden büyük şahsiyetlerdendir. Şeriata aykırı tasavvuf anlayışına ve şeriata uymayan mutasavvıflara karşı çıkması, eserinin zahir uleması tarafından okunmasını sağladı. Şeriata aykırı unsurlar taşımayan tasavvufî eserlerin muhafazakâr sünnî çevreler tarafından zevkle okunduğunu gören sonraki sufiler, Kuşeyri'yi takip, hatta taklit etmek zorunda kalmışlardır[45]. Bilhassa Anadolu sufileri, Risâle'de sunulan ahlâk anlayışının etkisinde kalmışlardır. Risâle metin olarak Anadolu'da çok okunmuştur. Pek çok tercemesi yapılmıştır. Hoca Saadettin, Seyyit Muhammed Tevfik ve Abdünnafi gibi âlimler tarafından yapılan tercümeler, Türk irfanının inkişâfında tesirli olmuştur. Kuşeyrî'nin etkisinde kalan pek çok Arap, Acem ve Türk mutasavvıflarından en önemlilerini kısaca şu şekilde sunabiliriz:

1. Hucvirî: Daha sağlığında Kuşeyri'den faydalanmıştır. Hucvirî, Kuşeyrî ile görüşmüş ve eserinin birçok yerinde ondan saygıyla bahsetmiştir. Eserinin son kısmında Kuşeyrî'den bahsederken "Allah rahmet etsin" demektedir. Jikovski, Ethe ve Rieu gibi müsteşrikler, Kuşeyri ile Hucvirî'nin arasındaki münasebetleri incelemişlerdir.
2. İmam-ı Gazalî: Kuşeyri vefat ettiğinde, Gazalî onbeş yaşında bulunmaktaydı. Gazali Risâle'yi okumuş ve ondan faydalanmıştır. Gazali'nin şeyhi Ebû Ali el-Farmedî, Kuşeyrî'nin mürididir. Dolayısıyla Kuşeyrî, Farmedî vasıtasıyla Gazâlî'nin de şeyhidir. Gazali Risâle'nin çizgisini sistemleştiren en önemli şahsiyettir.
3. Feridüddin Attar: Müellifler Risâle ile *Tezkiretü'l-Evliya* arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedirler. Risâle'nin daha önce Farsça'ye tercüme edildiği düşünülecek olursa bu durum gayet iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla Attar, Risâle'nin Arapça metninden çok, Ebu Ali Hasan b. Ahmed Osmânî tarafından yapılan Farsça tercümesinden faydalanmıştır. Tezkire'de Risâle'nin sûfîler bölümü genişletilmiş bir şekilde bulunmaktadır. Risâle'nin diğer bölümlerde verilen bilgiler taranmış, bu fikirler hangi sûfîye aitse Tezkire'de o bölüme eklenmiştir[46].
4. Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî: Sühreverdî, Kuşeyrî'nin yolun-

---

45 Kuşeyrî, Kuşeyri Risâlesi, s.36.

46 Attar, Feridüddin, Tezkiretü'l-Evliya, haz.Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, ss.25-26.

da yürüyerek Avârifu'l-Maarif'i sünnî tasavvuf anlayışını yaymak ve sistemleştirmek üzere kaleme almıştır. Risâle gibi Avârif'te de tasavvufun tefekkür tarafından çok amelî cihetine ağırlık verilmiş, şeriat çizgisindeki tasavvuf telâkkisi anlatılmıştır. İhtiva ettiği konular bakımından Kuşeyri Risâlesi'ne benzemektedir[47].

5. İbn Haldun: İbn Haldun hem *Mukaddime*'yi, hem de *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil* isimli tasavvufî eserini yazarken kaynak olarak Risâle'yi kullanmıştır. Şifâu's-Sâil'deki ıstılahlar bahsi aynen Risâle'den alınmıştır. Şeyh-mürid münasebetleri konusunda da bir takım benzerlikler vardır. Eserin birçok yerinde Kuşeyri'nin adını takdir ederek zikretmiş, tasavvufî görüşleri karşısında saygılı olmuş ve görüşlerimnden hiçbirini tenkit etmemiştir[48].

7. *Risâle*'nin Şerhleri

Tasavvuf tarihinin baş eserlerinden biri olan *er-Risâle*'nin 437/1045 yılında Kuşeyri'nin ilim ve ve kemâlatta en üst düzeyde olduğu bir dönemde yazıldığını biliyoruz. Risâle gayet açık, sade ve külfetsiz bir lisanla yazılmıştır. Dildeki gelişmeler, ilimdeki gelişmeler, tasavvufî konuları anlatmanın güçlüğü, konuların nazarî bir hal alması Risâle ile ilgili bir takım şerh, haşiye ve ta'liklerin yazılmasına yol açtı. er-Risâle'nin yaygınlığı, yazma nüshalarının çokluğunu doğurmaktadır. Anadolu yazma kütüphanelerinin hemen hepsinde bulunan bu eserin bugüne kadar beş farklı şerhi tesbit edilebilmiştir[49]. Eser bugünkü aslıyla ilk defa 1284/1867 yılında Mısır Bulak'ta basılmıştır. Bundan sonra müteaddit baskıları yapılmış olan eserin günümüzde en güvenilir metinlerinden birisi, bizim de burada kullandığımız tahkikli baskısıdır. Bu baskısı içinde muhakkikler tarafından hazırlanmış isim, belde ve memleket, fıkir akımları ve taife fihristleri, araştırmacıların aradıklarına ulaşmalarında büyük yararlılık göstermektedir. Yine günümüzde önemli tasavvufî ve tarih kaynaklarının içerdikleri ile ilgili yapılan bır çalışmada, Risâle'nin fihristi verilerek araştırmacılara sunulmuştur[50].

---

47 Sühreverdi, Ebu Hafs Şihabuddin, Avarifu'l-Maarif-Tasavvufun Esasları, çev.: H.Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s.xvıı.

48 İbn Haldun, Şifâu's-Sâil, s.25.

49 Kuşeyrî, Risâle, (muhakkıkların giriş'inden), ss. 28-29.

50 Muhyiddin Tu'mî, et-Tabakatü'l-Kübra, c. I, ss. 450-452.

Eserin şerhlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Ahkâmü'd-Delâle alâ Tahriri'r-Risâle*: Ebu Yahya Zekeriyya b. Muhammed Ensârî (ö.926/1520) tarafından yazılan bu eser, Risâle'nin en kıymetli şerhidir[51].
2. *Netâicu'l-Efkâri'l-Kudsiyye*: Mustafa Arûsî tarafından Ensârî'nin şerhi üzerine yazılmış olan bir haşiyedir. Haşiye ve şerh birkaç defa basılmıştır.
3. *ed-Delâle fî Fevâidi'r-Risâle*: Sedîdüddin Ebû Muhammed Abdülmutî b. Mahmud Lahmî el-İskenderî tarafından yazılan bir şerhtir[52].
4. Seyyid Muhammed Hüseynî'nin Ş*erh-i Risâle-i Kuşeyriyye*'si basılmıştır (Haydarâbâd 1341).

8. *Risale*'nin Tercümeleri

8.1. Farsça Tercümeleri

Risâle, Türkçeden önce Farça'ya tercüme edilmişti. Kuşeyri'nin müridlerinden Ebû Ali Hasan b. Ahmed Osmanî tarafından yapılan tercümenin bir nüshası Süleymâniye'dedir[53]. Ayasofya Kütüphanesi no: 2077'de kayıtlı bulunan tercümenin mütercimi belli değildir. Bediuzzaman Firuzanfer tarafından tetkik edilen Ebû Ali'nin tercümesi neşredilmiştir[54].

8.2. Batı dillerine yapılan tercümeler

er-Risâle'yi tahkik edenler, 1329/1911 yılında Fransızca'ya çevrildiğini bildirmektedirler[55]. Süleyman Uludağ'ın ifadesine göre eser, Mme Olga de Lebedew tarafından tasavvuf ıstılahları bölümü tercüme edilip, 1911'de Roma'da basılmıştır[56]. Batıda yapılan tasavvuf çalışmalarıyla ilgili önemli bir etüdü olan Arberry, er-Risâle'nin Richard Hartmann tarafından özet bir tercümesinin ya-

51 Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zünûn, haz. Şerafettin Yaltkaya, Maarif Vekâleti, Ankara 1310, c.I, s.561.

52 Aynı yer.

53 Kuşeyrî, Abdülkerim, Risâle, çev.: Ebû Ali Hasan b. Ahmed, yazma, Süleyınaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Böl., no. 120.

54 Kuşeyri, Abdülkerim, Terceme-i Risale-i Kuşeyriye, çev.: Ebû Ali Hasan b. Ahmed, tah. Bediuzzaman Firuzanfer, Tahran 1345.

55 Kuşeyrî, Risale, haz. Süleyman Uludağ, s.53..

56 Mme. Olga de Lebedew', Traite sur le Soufisme de I'lmam Erudit Abou 'l-Qasim, Roma 1911.

pıldığını kaydeder[57]. Daha sonra yakın dönemde, Almanca tam tercümesi Richard Gramlich tarafından yapıldı[58]. Ancak bugün elimizde İngilizce tercümesi vardır. Schlegell, yakın dönemde Prirıciple of Sufısm adıyla İngilizce'ye çevirmiş olduğu bu esere Hamid Algar da bir takdim yazmıştır[59]. Ancak tercüme edilen kısım, eserin tamamı değil, sadece tasavvufî ıstılahlar (makamlar ve haller) kısmıdır. Yani, zahid ve mutasavvıfların hayatları dahil edilmemiştir.

8.3. *Risale*'nin Türkçe Tercümeleri:,

Risale Türk-İslâm âleminde büyük ilgi görmüş, hem metninden, hem de zaman zaman yapılan tercümelerden geniş ölçüde istifade edilmiştir. Bu tercümeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hoca Saadettin (940/1536-1000/1599) tarafından yapılan tercümede senetler ve ravi isimleri çıkarılmıştır. III. Murat devrinin meşhur tarihçisi ve şeyhulislâm tarafından yapılan bu tercüme Arapçasından daha kolay sayılmayacak derecede külfetli bir dille yazılmıştır.
2. Abdülmecit zamanında Seyyid Muhammed Tevfik tarafından yapılan tercümede Risale'nin güç yerleri Nefehâtü'l-Üns ve buna benzer eserlerden alınan notlarla izah edilmeye çalışılmıştır. Sultan Bezm-i âlem'e ithaf edilen ve *Şerh-i Risale-i Kuşeyriyye* adını alan bu tercüme de ağdalı bir dille yazılmıştır.
3. Abdü'n-Nâfî'nin *Müntehabât-ı Nâfile-i Kuşeyriye* adlı tercümesi, tam bir tercüme olmayıp, Risale'ye ait bazı bölümlerin tercümesidir[60].
4. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1966 yılında yayımlanan, Tahsin Yazıcı'ya ait Risale tercümesi[61].
5. Prof.Dr.Süleyman Uludağ'a ait Risale tercümesi[62].

---

57 Arbery. An lntroduction to the History of Sufısm, s. 35. Bu Almanca tercüme için bk. Richard Hartmann, al-Kuschairis Darsıellung des Sufitums mit Übersetzungs-Beilage, Berlin 1914.

58 Richard Gramlich, Das Sendschreiben über das Sufium, Wiesbaden 1989.

59 al-Qushayri, Principle of Sufısm (Risalah a!-Qushayriyah), çev.: B. R. Von Schlegell, (Mizan Press) Berkeley 1990. XIX+399 s.

60 Kuşeyrî, Abdülkerim, Müntehabât-ı Nâfile-i Risale-i Kuşeyriye, çev.: Abdu'n-Nâfî, İstanbul 1307/1889.

61 Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvufun İlkeleri (Risâle-i Kuşeyrî) 1-2*, çev.: T. Yazıcı, (Tercüman 1001 Teme1 Eser) İstanbul 1978.

62 el-Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1978.

6. Ali Arslan'a ait Risale tercümesi[63].

Ayrıca Mısır'da Kuseyrî hakkında bir de monografik çalışma yapılmıştır[64]. Bu mühim eser, batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiş. Annemarie Schimmel özetle şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> "Kuşeyrî'nin er-Risâle adlı yapıtı tam Eş'arî dinbilimcisi açısından sufî öğretilerini ve törelerini inceler. İbn Hafîf'in de ait olduğu bu okul, Selçuklular çağında ve İran'da ve daha başka yörelerde gelişmiştir. 1045'da yazılan Kuşeyrî'nin Risâle'si, sufîliğin başlangıç dönemine ait en çok okunan bir özettir. Batıda sufilik üzerine yazılmış başka birçok kitaptan önce incelenmiştir. Özellikle sufi deyim ve terimleriyle ilgili ayrıntılı bölümler içerir[65].

Özetle, Kuşeyri'nin tasavvuf-şeriât dengesinin en üst düzeyde kurulduğu, kuru menâkıblardan arî ve tasavvufun ehl-i sünnet anlayışıyla barıştırıldığı bu kıymetli eseri geçmişte olduğu gibi günümüzde de hemen herkesin tasavvuf deyince aklına ilk gelebilecek kaynaktır. Tasavvuf alan araştırmalarında güvenerek başvurulabilecek bir kaynak olma özelliğini her zaman taşımaktadır.

Örnek Metin

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله وسيد رسله محمد بن عبد الله وعلى آله الأطهار وأصحابه الميامين الأخبار.

أما بعد. فلا شك أن ''الرسالة القشيرية'' من أهم المصادر المعتبرة في التعرف إلى مذهب الصوفية المعتدلة وشرح ألفاظها ومصطلحاتها الشائعة فيما بينهم. فقد احتوت هذه الرسالة بين دفتيها مجموعة كبيرة من التعابير التي تدور غالباً ألسنة الصوفية، كما شرحت الأحوال والمقامات والتجليات التي يصعب أحياناً على القارئ العادي أن يفهمها؛ ولكن أسلوب القشيري وسلاسة لغته قربت هذه المفاهيم إلى العقول والقلوب معاً. وبالإضافة إلى هذا، فقد احتوت هذه الرسالة على تراجم لعدد من كبار المتصوفين كما نقلت الكثير من أقوالهم وبينت أحوالهم.

والذي دفع القشيري إلى كتابة هذه الرسالة رؤيته جماعات من المدعين للصوفية قد سلكوا مسالك لا تمت إلى الدين ولا إلى التصوف بصلة، فأشفق ''على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة قد بني قواعده وعلى هذا النحو سار سافه'' كما يقول. وقد قسم هذه الرسالة إلى قسمين:

القسم الأول: في سير أعلام التصوف وبعض أقوالهم وأفعالهم، كنماذج للمريد يسير على هديها.

---

63 el-Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *Risale-i Kuşeyrî*, çev.: Ali Arslan, Arslan yayınları, İstanbul 1980.

64 İbrahim Besyûni, el-İmâmu'1-Kuşeyrî, Sîratuhu, Asâruhu ve Mezhebuhû fi't-Tasavvuf, Kahire 1392/1972.

65 Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Ender Güral, Ankara 1982, ss. 85-86.

أما القسم الثاني: فقد عبر عنه بقوله: ”ذكرت فيه بعض سير شيوخ هذه الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم بقلوبهم، وما أشاروا إليه من مواجيدهم، وكيفية ترقيهم من بدايتهم إلى نهايتهم، لتكون لمريدي هذه الطريقة قوة، ومنكم لي بتصحيحها شهادة، ولي في نشر هذه الشكوى سلوة، ومن الله الكريم فضلاً ومثوبة“ انتهى.

ومساهمة منّا في توضيح الطريق، نعيد نشر هذا الكتاب القيم راجين من الله سبحانه وتعالى أن يجعل ذلك في ميزان حسناتنا، إنه سميع مجيب.

Giriş *

Melekûtunun büyüklüğü bakımından eşsiz, ceberûtunun güzelliği yönünden biricik, teklifindeki yücelik cihetinden aziz, her nevi ihtiyacı görmedeki (samediyyet) yüksekliği itibariyle mukaddes, zatı bakımından herhangi bir şeye benzemiyecek kadar ulu, sıfatları bakımından her nevi son ve kusurdan münezzeh, ulûhiyet makamının hakkı ve hususiyeti olan sıfatlara sahip ve yarattığı şeylerden hiç birine benzemediğini ifade eden delillere mâlik olan Allah'a hamd olsun.

O ne kadar aziz ve ne kadar mukaddes bir varlıktır ki, künhüne ve sınırına ulaşılmaz, en ince mânada bile çokluk (kesret) O'na yol bulamaz, hiç bir gaye ve hudut O'nu sınırlandıramaz, hiç bir kimse O'na yardımda bulunamaz, kendine şefaatçi olacak ne bir çocuğa ne de bir ortağa sahip olmaz, hiç bir sayı ile ihata edilemez, (O sayıların toplamı değildir), hiç bir mekânda ikâmet etmez, hiç bir zaman O'nu çeviremez, hiç bir akıl O'nu idrâk etmeye kadir olamaz ve hiç bir muhayyile O'nu tasvir edemez. Hakkında, O nasıldır? veya O nerededir? denmekten veya sanatı vasıtasiyle zinet ve kemâl kazanmaktan-veya fiili ile kendisinden kusuru ve çirkinliği defetmekten pek çok -yücedir Çünkü «O'nun misli gibi bir şey yoktur. O işiten ve görendir» (Şura, 42/11). Hiç bir canlı O'nu mağlûb edemez. Her şeyden haberdârdır, her şeye kadirdir. Kullarına yaptığı ihsana ve onları idare etmesine mukabil O'na hamd ederim. Vermediğine ve defettiğine karşılık da O'na şükrederim. O'na tevekkül eder, O'nunla kanaat ederim. Verdiğine de, vermediğine de razı olurum.

1. Melekût, maddî ve manevi âlemlerin tümü, Allah hariç her şey, Ceberût Allah'ın kahr, galebesi, üstün kudreti, istediğini zorla yaptırma gücü; samediyyet ve samed, her şey kendisine muhtaç, kendisi hiç bir şeye muhtaç olmayan, süzülmüş ve seçilmiş kuludur, mümtaz bir eminidir ve bütün mahlûklara gönderilmiş bir resulüdür. Allah; O'na, karanlıkları aydınlatan meşaleler olan ailesine, soyuna ve hi-

---

* Bu kısım Süleyman Uludağ'ın çevirisinden alıntılanmıştır.

dayet anahtarları olan ashabına pek çok salât ve selâm eylesin.

Bu eser, her zaman Allah Taâlâ'ya muhtaç olan Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî tarafından 437/1045 senesinde İslâm ülkesindeki sûfi zümreleri için yazılmış bir Risâle'dir.

Dostlar! Allah sizlerden razı olsun, biliniz ki Hakk Taâlâ şu sûfiler zümresini dostlarının seçkini, Nebi ve Resuller müstesna bütün kullarının en faziletlisi kıldı. Bunların kalplerini ilâhi söz cevherleri için kaynak kıldı. Ümmet içinde ilâhi nurların doğduğu mahal olma hususiyetini onlara bahşetti. Sıkışık durumlarda kalan halkın sığındıkları merci bunlardır. Bunlar bütün hâllerinde (nefsleri ile değil) Hakk ile beraber ve Hakk'ın irâdesi ile bulunurlar.

Allah onları beşeri ve nefsâni bulanıklıklardan tasfiye etmiş, ahadiyyete ait ilâhi hakikatlardan kendilerine gelen tecellilerle onları ulûhiyeti temaşa (müşahede) makamlarına yükseltmiş, ubudiyetin (kulluğun) âdabını ifa etmeye muvaffak kılmış ve ilâhi kanunların cereyan tarzının menşeini görmelerini sağlamıştır. Bu sebeple onlar da mükellef tutuldukları vazifeleri ifa etmeye koyulmuşlar ve Allah Teâlâ'dan kendilerine gelen Allah'ın yarattığı şeyler üzerindeki tasarrufu ve idare şekli karşısında kalbin huzur ve sükûn içinde bulunması meziyetini kendi vasıfları haline getirmişler ve bu hasletleri kendilerinde gerçekleştirmişlerdir. Sonra bu teslimiyet içinde amel ederek samimi bir ihtiyaç hali içinde ve boyunları bükük bir vaziyette Hakk Taâlâ Hazretleri'nin huzuruna dönmüşler, işledikleri ameller ve elde ettikleri saf hallerden hiç bahsetmemişlerdir. Zira Aziz ve Celil olan Allah Teâlâ'nın dilediğini yaptığına ve kullarından istediğini veliliğe seçtiğine kanaat getirmişler, hiçbir mahlûkun ona hükmedemiyeceğine ve hiç bir varlığın onun irâdesi üzerinde hak iddia edemiyeceğine, hak edilmeden, amel karşılığı olmadan verdiği sevabın doğrudan doğruya bir lütuf olduğuna, azabın ise adaletinin eserleri (izleri veya kitapları) kalmıştır. Şu şiir bu hali çok güzel anlatır:

> *«Çadırları onların çadırlarına benziyor, halbuki görüyorum ki çadırların içinde duran kabilenin kadınları, sevgilimin kabilesine ait çadırların kadınlarından başka!»*

Şimdi sûfiler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfilere benziyor ama ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır.

Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla yok olup gitmiştir. Kendileriyle hidâyete ulaşılan şeyhler vefat edip gitmiş, şeyhlerin gidişatına ve âdetlerine tâbi olan gençler azalmış, verâ' kaybolmuş, verâ' sergisi durulmuş, tamah kuvvetlenmiş, ihtirasın kökleri ve bağları güçlenmiştir. Şeriata hürmet hissi kalplerden zail olmuştur. Dine karşı kayıtsızlığı, menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları,

haram ile helal arasında fark görmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı saygısız olmayı, din haline getirmişlerdir, îbadet etmeyi hafife almışlar, namaz kılmayı ve oruç tutmayı basit bir şey saymışlar, gaflet meydanında at koşturmuşlar, nefsâni arzulara kendilerini teslim etmişler, işlenmesi mahzurlu olan şeyleri hiç aldırmadan işlemişler; halktan, kadınlardan ve zâlim devlet adamlarından temin ettikleri şeylerden hiç çekinmeden faydalanmışlardır.

Sonra bu nevi kötü şeyler yapmaya da kanaat etmiyerek bir de en yüksek manevi hallere ve hakikatlara işaret etmişler, bu gibi şeylerden bahsederek kulluk boyunduruğundan kurtulup hürriyete kavuştuklarını, Allah'a vuslat hâli ve hakikati ile muttasıf olduklarını, daima Hakk ile kâim bulunduklarını, üzerlerinde kendi irâdelerinin değil de Allah'ın hükmünün câri olduğunu, nefsâniyetlerinin yok olup fena mertebesine ulaştıklarını, işledikleri haramlardan veya işlemedikleri farzlardan dolayı azarlanıp yerilemiyeceklerini, ahadiyyetin sırlarını keşfen bildiklerini, cismani varlıklarının çarpılma ve kapılma suretiyle kendilerinden tamamen alındığını, beşerî varlıklara ait hükümlerin kendilerinden sakıt olduğunu, güya nefislerinden fâni olduktan sonra samediyetin nurları ile baki kaldıklarını, konuştukları zaman kendilerinden kendi namlarına başkasının, (Hakkın nuru ile baktıklarını söyler olmuşlardır. Bu yanlış inançlar yaygın bir hal aldığı zamanda bir dert halini almış ve bu durum uzayıp gitmiştir. Ben tenkit ve red dilini bu kadar uzatmak istemezdim. Çünkü şu tasavvuf yolunun ehli olan sûfilerden kötü bir tarzda bahsedilmesini ve tasavvufun aleyhinde bulunanların bu sözleri sûfileri ayıplamanın caiz olduğuna delil saymalarından endişe ederdim. Zira bu memleketlerde tasavvuf yoluna muhalif olan. ve tarikatı reddedenlerin giriştikleri çetin mücadele bir dert ve belâ haline gelmiştir. Tasavvufta görülen bahis konusu rehavet ve kayıtsızlık sebeplerinin ortadan kalkmasını ümit ederek; «Allah Teâlâ, tasavvuf yolunun âdabına riayeti hiçe sayan, çok güzel dinî ve tasawufl âdetlerden sapan kimselere belki lütuf ve ihsanda bulunur da onları irşad eder,» derdim. Bir yandan zaman işlerimi güçleştirirken, diğer taraftan zamanımızda yaşayan kimseler, tercih ettikleri hareket tarzına aldanarak alışkanlıklarına devam etmektedirler. Bu sebeple gönül sahiplerinin (ehl-i dil) tasavvuf yolunun temellerinin sahte sofuların iddia ettikleri gibi, bu şekilde atıldığı ve sûfilerin selefi olan zevatın da bu tarzda hareket ettikleri kanaatına varmalarından endişelendim, bu fikre sahip olurlar, diye onlara acıdım.

Sûfi dostlarım, Allah sizleri lutfuna nail eylesin. Bu Risâle'yi işte bu sebeple sizler için yazmış bulunmaktayım. Bazı tasavvuf şeyhlerinin âdâb, ahlâk, muamele ve kalplerinde besledikleri inanç gibi hususları bu Risâle'de bahis konusu ettim. Sûfilerin işaret ettikleri vecd hâllerini seyr ve sülük esnasında baştan sona kadar yükseliş keyfiyetini de bu eserde anlattım. Gaye, bu tarikata girmek istiyenlere kuvvet vermek, ilk sûfilerin durumlarını izah etmek suretiyle tasavvuf yolunu tashih ettiğim

hususunda lehimde şehadette bulunmanızı temin etmek, sahtekâr sofuların halleriyle ilgili şikâyetlerimi yazarak teselli bulmak ve kerem sahibi olan Allah'ın lutfuna. ve ihsanına nail olmaktır.

Anlatacağım hususlarda Allah Teâlâ Hazretlerinden yardım niyaz ediyor, bahsedeceğim meselelerde bana kâfi olmasını ve beni hatadan korumasını diliyor, bana af ve afiyet bahşetmesini temenni ediyorum. İhsanda bulunmaya lâyık ve dilediğini yapmaya kadir olan O'dur.

İHYÂU ULÛMİ'D-DÎN

EBÛ HAMİD MUHAMMED EL-GAZZÂLÎ

Sezai KÜÇÜK *

Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn* isimli eseri en önemli tasavvuf kaynaklarından biridir. Gazzâlî bu eserini isminden de anlaşılacağı üzere İslam ümmeti için bir ıslah ve ihyâ projesi çerçevesinde yazmıştır. Eserinde; zâhirle bâtını, şerîatla hakîkati bağdaştırmış, tasavvufî fikirlerin ve hayatın şerîata uygun olduğunu göstermeye çalışmıştır. İslam'ın tasavvufa göre yorumlanması esasına dayanan bu eser ve Gazzâlî'nin tasavvufa dair diğer eserleriyle tasavvuf, Ehl-i Sünnet muhitlerde kabul görmüş ve gelişerek güçlenmiştir.

1. Huccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri

Gazzâlî, İslam düşünce tarihinde kendi hayatı hakkında bizzat eser vermiş az sayıda düşünürlerden biridir. Hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu *el-Munkızü mine'd-Dalâl* isimli otobiyografik eserinde, hayat hikâyesiyle birlikte kendisinde husule gelen fikrî ve ruhî değişmeleri anlatmıştır.[1] Fakat eserin kronolojik olmaktan çok şematik telifi sebebiyle, tek başına Gazzâlî'nin hayatını nakletmesi bakımından yeterli bir kaynak değildir. *el-Munkız*'la birlikte, diğer

---

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkızü mine'd-Dalâl,* Beyrut 1988. Türkçe tercümesi için bk. *el-Munkızü mine'd-Dalâl, Dalâletten Hidayete* (İnceleme ve notlar ve Arapça Metinle beraber çeviren: A. Subhi Furat) İstanbul 1978.

eski ve yeni biyografik eserler de, Gazzâlî'nin onun hayat hikayesindeki bazı belirsizlikleri gidermesi bakımından pek farklı değildir.[2]

"İslam'ın delil veya kanıtı" anlamına gelen "Huccetü'l-İslam" lakabıyla bilinen Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî eş-Şâfiî[3], 405/1058 yılında Horasan'ın Tûs (bugünkü Meşhed) vilayetinin Taberan kasabasında doğmuştur.[4]

Ailesi hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte kaynaklar; Ebu'l-Futûh Ahmed el-Gazzâlî isminde âlim ve mutasavvıf bir kardeşi ile birkaç kız kardeşi ve Ebu Hâmid el-Gazalî adında bir amcası olduğunu nakletmektedir.[5] Tasavvuf yönü de bulunan babası Muhammed, fakir ve eğirdiği yünleri satarak geçinen küçük bir esnaftır. Hayatının sonlarına doğru Muhammed ve Ahmed ismindeki iki oğlunu sûfî bir arkadaşına emanet etmiş ve oğullarını yetiştirmek üzere rica ve vasiyette bulunmuştur. Bu zat iki kardeşin eğitim ve öğretimiyle babalarından kalan miras tükeninceye kadar meşgul olmuş, daha sonra da bakımlarını üslenemeyecek durumda olduğu için kendilerinin bir medreseye intisaplarını tavsiye etmiştir.[6] Gerek babasının gerekse hamisinin zühd ve tasavvufa eğilimli ruhî yapılarının daha çocukluk döneminde Gazzâlî'nin manevî hayatını etkilediğini ve ileride teşekkül edecek tasavvufî kişiliği üzerinde müessir olduğunu düşünmek mümkündür.[7] İki kardeş de, o dönemde öğrencileri barınma,

---

2 Sabri Orman, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri", *İslamî Araştırmalar,* XIII/3-4, s. 237.

3 İbn Hallikân, *Vefâyatü'l-A'yân,* Beyrut 1978, IV, 216; Şemseddin Ahmed b. Muhammed Zehebî, *Siyer-i A'lâmü'n-Nübela,* XIX, 322; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin,* III, 671. "Gazzâlî" kelimesinin okunuşu bakımından iki görüş söz konusudur: Birinci görüşe göre; Ebû Muhammed Hamid'e babasının mesleği nisbetiyle çift "z"li olarak "Gazzâlî" denilmiştir. (Bu görüş için bk. Kasım Kufralı, "Gazzâlî", *MEBİA,* 1977, s. 748). İkinci görüşe göre ise; Tûs'un köylerinden biri olan "Gazele"ye nisbetle tek "z"li olarak Gazâlî denilmiştir. (Bu görüş için de bk. Ebu'l-Abbas Şemseddin b. Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vafayât'ül-A'yân,* Beyrut 1978, I, 35; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübela,* XIX, 343-344; W. Montgomery Watt, *Muslım Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburg 1963, s. 101-102. Ayrıca her iki görüş için bk. Müstakimzade Süleyman Saadeddin Efendi, *Mecelletü'l-Ensâb,* (Tıpkıbasım) Ankara 2000, v. 330; Seyyid Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Huseynî el-Zebîdî, *Ithaf es-Sâde el-Muttakîn bi Şerh İhyâu Ulûmi'ddin,* Kâhire 1311, s. 18.) Gazalî ile ilgili Türkçe yapılan çalışmalarda da, her iki kullanıma rastlamak da mümkündür. Bk. S. Orman, agm, s. 237; Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *DİA,* XIII, 489.

4 Şibli Numanî, *Bütün Yönleriyle Gazzâlî* (Çev.: Yusuf Karaca), İstanbul 1972, s. 12; Salih Ahmed eş-Şâmî, *İmâmü'l-Gazzâlî,* Dârü'l-Kalem, Dımeşk 1993, s. 19.

5 İbn Hallikân, *Vefayât,* I, 97-98; Watt, *Muslım Intellectual,* s. 20; Emin Hüseyin, *Fakihen ve Feylesufen ve Mutasavvifen,* Bağdat 1963, s. 8; K. Kufralı, agm, IV, 748; M. Çağrıcı, agm, s. 489.

6 Zebîdî, *age*, s. 7;

7 M. Çağrıcı, agm, s. 490.

beslenme, eğitim ve öğretim imkânlarıyla kabul eden Nizâmiye Medreseleri türünden bir medreseye başvurmuşlardır.[8]

Gazzâlî, Tûs'ta Ahmed b. Muhammed Razakânî'den bir müddet fıkıh okuduktan sonra Cürcân'a gitmiş ve İsmâilî denilen bir zâttan dersler almıştır. Beş yıl süren Cürcân'daki eğitiminden dönüşte, bütün kaynaklarda yer alan soyguncuların baskınına uğraması ve soyulması macerası vuku bulmuştur. Gazzâlî'yi soyan şakiler eşyalarıyla birlikte biriktirdiği ders notlarını (*Ta'likâ*) da almıştır. Gazzâlî de şakîlerinin reisine kadar giderek bütün öğrendiklerini içeren ders notlarını istemiş, soyguncuların reis de; "öğrendiğini nasıl iddia edebiliyorsun ki, ders notların elinden alınınca, bütün bildiklerinden oluyorsun" deyince, reisin sözlerine hak veren ve bu eleştiriyi Allah'ın bir ikazı sayan Gazzâlî, Tûs'a dönünce üç yıl boyunca, fıkıh ve hadis içeren ders notlarını ezberlemiştir.[9] Daha sonra İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö.478/1085)'den ders almak üzere Nişâbur'a gitmiştir. Nişâbur Nizâmiye Medresesi'nde 473/1080 senesinden hocası Cüveynî'nin vefatı olan 478/1085 senesine kadar derslerine devam etmiş ve gözde öğrencileri arasında yer almıştır.[10]

Subkî, Gazzâlî'nin Nişâbur'da iyi bir eğitim süreci yaşadığını ve Şâfiî fıkhı, hilaf, cedel, akaidle fıkhın kaynakları ve mantık alanlarında parlak bir âlim olarak yetiştiğini, ayrıca hikmet ve felsefe okuduğunu ve bütün bu alanlarda sağlam bilgilere sahip olduğunu kaydeder. Gazzâlî bu dönemde, hem hocasının takdirini kazanmış hem de zekası ve ilmi kabiliyetiyle bütün arkadaşlarını geride bırakarak eser telif edecek düzeye ulaşmıştır.[11] Özellikle bu dönem Gazzâlî'nin, Kuşeyrî'nin talabelerinden ve Tûs ve Nişâbur sûfîlerinin meşhurlarından olan Ebu Ali Fârmedî (ö.477/1084)[12]'den öğrenim görmesi sebebiyle, tasavvufî kişiliğinin oluşması açısından da önemli bir dönem kabul edilmiştir.[13]

Cüveynî'nin vefatından sonra, Nişâbur'da fazla kalmayan Gazzâlî, yirmi sekiz yaşlarında iken ünlü vezir Nizâmü'l-Mülk'ün yanına gitti. İlme düşkünlüğü ve âlimleri himayesi ile tanınan Nizâmü'l-Mülk'ün çevresinde çok geniş

---

8 S. Orman, agm, s. 238.

9 Ebu Nasr Taceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî es-Subkî, *Tabakatü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübra*, Kahire 1964, IV, 103; Zebîdî, *age*, s. 7; M. Çağrıcı, agm, s. 490.

10 Subkî, *age*, IV, 103; İbn Hallikân, *Vefayât*, IV, 217; M. Çağrıcı, agm, s. 490.

11 Subkî, *age*, IV, 103, 107.

12 Ebû Ali Fârmedî ile ilgili bk. Abdurrahman Camî, *Evliyâ Menkıbeleri* (haz.: S. Uludağ-M. Kara), İstanbul 1995, s. 513-515.

13 Subkî, *age*, IV, 109; Abdurrahman Cami, *age*, s. 516; M. Çağrıcı, agm, s. 491.

bir ilim halkası vardı ve Gazzâlî saygıyla karşıladı.[14] Gazzâlî bu ilim halkasında bulunan âlimler arasından kısa sürede sivrilerek Nizâmü'l-Mülk'ün nazarında önemli bir yere sahip oldu. Uzun yıllar vezirin ilmi müşaviri ve baş hukukçusu olarak çalıştı ve bu zaman zarfında devrinin devlet idaresi ve siyasî problemleri hakkında yakından bilgi sahibi olma imkânı buldu.[15] Genç Gazzâlî altı yıl kaldığı bu ortamda entelektüel çevreden ve iyi yetişmiş ilim ve fikir adamlarından istifade, ayrıca yaptığı ilmi müzakere ve tartışmalarla ününü artırma imkânı buldu.[16] Bu başarısı 484/1091 yılında Bağdat Nizâmiye Medrese'si baş müderrisliğine tayinini sağladı. Dört yıl sürecek olan müderrislik dönemi Gazzâlî için hem kitap telifi açısından yirmi beş'e yakın kitap yazdığı hem de 300'e yakın talebeye dersler verdiği en verimli dönemi olacaktır.[17]

el-Münkız'daki açıklamalarına göre Gazzâlî, bu dönemde kelam, felsefe, Bâtınîlik ve tasavvuf hakkında araştırma ve çalışmalarda bulundu. Bu araştırmaları neticesinde ulaştığı sonuç, onun zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir bunalıma yol açtı.[18] Ebû Ali Fârmedî ve "şeyhim" dediği Yusuf en-Nessâc gibi sûfîlerden aldığı tasavvufi bilgilerini bu dönemde Kuşeyrî başta olmak üzere Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Şiblî, Bâyezid-i Bistâmî gibi süfilerin tasavvufî miraslarıyla kuvvetlendirerek tasavvuf üzerinde karar kıldı.[19] Rûhen yaşamış olduğu sıkıntılar hastalanmasına sebep oldu ve derslerden elini ayağını çekti.[20] Nihayet ilahî bir lütuf eseri olarak gönlünden makam, mal, evlat, dost sevgisi kalkarak Bağdat'tan ayrılmaya karar verdi ve mallarının ailesine yetecek kısmından fazlasını dağıtıp, etrafındakilere Hicaz'a gideceğini söyleyerek Şam (Filistin-Suriye) yöresine gitmeye karar verdi. Medresedeki mevkiine de kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'yi bırakarak 488/1095 yılında Bağdat'tan ayrıldı.[21]

el-Munkiz'de; Şam'a gittiğini ve orada iki yıl kaldığını belirtmektedir. Bu

14 Subkî, *age*, IV, 107; İbn Hallikân, *Vefayât*, IV, 217; Süleyman Uludağ, "Gazzâlî; Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XIII, 516.

15 Harun Han Şirvânî, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare*, (çev.: Kemal Kuşçu) İstanbul 1965, s. 94-95.

16 Subkî, *age*, IV, 107

17 *El-Munkızü mine'd-Dalâl, s. 16-17;* Subkî, *age*, IV, 107; İbn Hallikân, *Vefayât*, IV, 217; Çağrıcı, agm, s. 491.

18 *El-Munkızü mine'd-Dalâl*, s. 21.

19 *El-Munkızü mine'd-Dalâl*, s. 44-46.

20 *El-Munkızü mine'd-Dalâl, s. 47;* S. Uludağ, "Gazzâlî; Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XIII, 516.

21 *El-Munkızü mine'd-Dalâl*, s. 48; İbn Hallikân, *Vefayât*, IV, 217.

süre zarfında Emevî Camii'ine çekilerek nefsini terbiye etmek, ahlakını güzelleştirmek ve kalbini arındırmak maksadıyla riyâzet ve mücâhede ile meşgul oldu. Kudüs'e gitti ve bir süre de orada inziva hayatı yaşadı. *İhyâu Ulûmi'd-Din* adlı eserinin bir bölümün olan *er-Risâletü'l-kudsiyye*'yi burada telif etti.[22] Ardından hac farizasını yerine getirmek ve Hz. Peygamberin kabrini ziyaret etmek için Hicaz'a gitti. Daha sonra da vatan hasreti ve çocuklarının daveti onu memleketine çekti. Bu bilgilere rağmen, Gazzâlî'nin on bir yıl sürdüğünü[23] ve kendisine "sayısız durumlar" keşfetme imkânı verdiğini[24] belirttiği bu halvet dönemi yeterince net değildir. Tarih ve tabakât kitapları da hangi tarihlerde nerelerde bulunduğu hususunda farklı bilgiler aktarmaktadır.[25]

Kaynaklar, Hicaz yolculuğu esnasında, İskenderiye'ye uğradığını, yolculuk dönüşü de Şam'a, oradan da Bağdat'a gelip bir müddet kaldığını ve daha sonra da Hemedân[26] üzerinden memleketi Tûs'a geçtiğini[27] ve evinin yanına bir tekke ve medrese yaptırarak etrafına toplanan öğrencilere ders okuttuğunu nakletmektedir.[28]

Gazzâlî'nin inziva dönemi başta *İhya* olmak üzere önemli birçok eserini telif ettiği dönemdir.[29] Gazzâlî yaklaşık on bir yıl süren inziva hayatından sonra Nizâmü'l-Mülk'ün halefi Fahrü'l-Mülk'ün ısrarı ve iknası üzerine 499/1106 yılında Nişâbur'a döner ve Nizâmiye Medresesi'nde tekrar öğretim görevine başlar.[30] Bu dönemle ilgili kanaatini, İslam ümmetinin manevi hastalıklara müptela olduğunu ve helake doğru gittiği bir dönemde uzlete devam etmenin doğru olup olmadığı hususunda nefis muhasebesi yaptığını ve bazı müşâhade ehli ile yaptığı istişarelerin de eğitime dönmesi kararını vermesine yardımcı olduğunu belirtir.[31]

Gazzâlî'nin bu ikinci eğitim ve öğretim dönemi üç yıl kadar sürmüştür. Muhtemelen özlediği sükûnet hayatı ve sağlığının bozulması da görevini bıra-

22 Ebu Muhammed Hamid el-Gazzâli, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır 1939, I, 104.

23 *El-Munkızü mine'd-Dalâl*, s. 67

24 *El-Munkızü mine'd-Dalâl*, s. 49.

25 Bk. İbn Hallikân, IV, 217; .Ö. Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III, 671; M. Çağrıcı, agm, XIII, 492-493.

26 Watt, *Muslım Intellectual*, s. 147-148.

27 Sübkî, IV, 200, 210; İbn Hallikân, *Vefayât*, IV, 217; Ö. Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III, 671

28 Subkî, *age*, 105, 109; Kufralı, agm, IV, 749; S. Orman, agm, s. 242.

29 M. Çağrıcı, agm, XIII, s. 493.

30 Sübkî, *age*, IV, 107; İbn Hallikân, *Vefayât*, IV, 218; Ö. Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III, 671

31 *El-Munkızü mine'd-Dalâl*, s. 65-68.

kıp 503/1109 senesinde bir kere daha Tûs'a dönmesine neden olmuştur. Yine bu üç yıl içinde de telif hayatı devam etmiştir.[32]

Tûs'a dönen Gazzâlî ömrünün geri kalan iki yılını evinin yanına yaptırdığı tekke ve medresede ders okutmak ve gönül ehli ile sohbet etmekle ve eser yazmakla geçirmiştir.[33]

Huccetü'l-İslam İmam-ı Gazzâlî 14 Cemaziyelâhir 505/18 Aralık 1111 tarihinde elli beş yaşında arkasında benzersiz bir ilim mirası bırakarak vefat etti.[34] Tûs'ta ünlü şair Firdevsî'nin mezarının yakınına defnedildi.[35]

Gazzâlî bilim ve düşünce tarihinin en verimli müellifleri arasında yer alır. Kelam, felsefe, fıkıh, metedoloji, mantık ve tasavvuf alanında üç yüz veya dört yüz civarında eser bıraktığını[36], eserlerinin sayfa sayısının hayatının günlerine bölününce, gün başına ortalama on altı sayfa veya dört cüz (kırk sayfa) düştüğünü söyleyenler vardır.[37] Fakat eserlerinin bazısının kaybolduğu, bazı eserlerin de Gazzâlî'ye isnad edildiği ve *İhya* gibi kırk ayrı kitaptan oluşan bir telifinin kırk eser kabul edildiği gibi ihtimaller göz önünde bulundurarak, Gazzâlî'nin eserlerinin sayısını üç yüz-dört yüz olmayıp daha az olduğunu nakledenler de mevcuttur.[38]

Çok yönlü düşünür tipinin en başarılı örneklerinden olan Gazzâlî, hemen hemen zamanının her alanında eserler vermiştir. Biz bu eserlerinden kelam, fıkıh, felsefe ve tasavvufa dair olanlarından bazılarını zikrederek diğerleri için müracaat yerlerine işaret edeceğiz.

Kelam ve İtikad'a dair eserleri: El-İktisâd fi'l-İ'tikâd, Ankara 1962; er-Risâletü'l-Kudsiyye fî Kavâidi'l-Akâid, Beyrut 1985; el-Erbaûn, Beyrut 1409; el-Kânûnü'l-Küllî fi't-Te'vîl, Upsala 1937; İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm, Beyrut 1958; Faysalatü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zenadika, Şam 1986.

Felsefe'ye dair eserleri: *Mekâsıdü'l-Felâsife,* Kahire 1961; *Tehâfütü'l-Felâsife,* İstanbul 1980.

---

32 Watt, *Muslım Intellectual*, s. 147.

33 Subkî, *age*, IV, 105, 109.

34 İbn Hallikân, *Vefayât,* IV, 217; Zehebî, XIX, 324; Ö. Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* III, 671.

35 Zeki Mübarek, *El-Ahlak inde'l-Gazâli,* Kahire 1971, s. 66; Kufralı, agm, IV, 750; M. Çağrıcı, agm, XIII, 494. Gazzâlî ile ilgili literatür için bk. Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî; Literatür", *DİA*, XIII, 530-534.

36 Süleyman Dünya, *El-Hakîkat fi Nazar el-Gazzâlî,* Mısır 1949, s. 7; H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî; Eserleri", *DİA*, XIII, 518-524.

37 Zebîdî, *age*, s. 27; Nûmânî, *age*, s. 50.

38 S. Orman, agm, s. 245

Bâtınîliğe dair eserleri: *Kitâbü'l-Mustazhirî* (el-Fadâihu'l-Batınıyye), Leiden 1916; *Huccetü'l-Hakk, Mufassılü'l-Hılaf, ed-Durrü'l-Merkûm bi'l-Cedâril, el-Muntehal fî İlmi'l-Cedel, Kavâsımü'l-Bâtınıyye*.

Mantık'a dair eserleri: *Mîyâru'l-Ulûm*, Kahire 1329; *Mihakku'n-Nazar fî İlmi'l-Mantık*, Beyrut 1966; *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, Kahire 1900; *Şifâü'l-Âlil fi Beyani Mesâili't-Tâ'lil*, Beyrut 1971; *el-Mustasfâ*.

Tasavvufa dair olan eserleri: *İhyâ*, Kahire 1939; *Kimyâ-yı Saâdet*, Tahran 1319; *Mükâşefetü'l-Kulûb*, Kahire 1320; *Minhâcü'l-Âbidîn*, Beyrut 1984; *Bidâyetü'l-Hidâye*, Bulak 1287; *ed-Dürretü'l-Fâhira fi Keşfi Ulûmi'l-Âhira*, Kahire 1280; *El-Maksadü'l-Esnâ*, Kahire 1324; *er-Risaletü'l-Ledünniyye*, Kahire 1303; *el-Munkızü Mine'd-Dalâl*, Şam 1990; *Mişkâtü'l-Envâr*, Kahire 1964; *Cevâhirü'l-Kur'*ân, Kahire 1320.

Ayrıca Gazzâlî'nin Ahlak ve siyasetle ilgili eserleri de mevcuttur.[39]

2. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'in Yazılış Sebebi

Gazzâlî bir sûfî gibi yaşamış ve tasavvuf yoluyla ilâhî hakîkat (marifetullah) için çile çekmekle beraber, zâhirî ilimlerin özellikle fıkıhla kelamın nisbî bir değeri bulunduğunu ifade etmiş, ancak vaktini ve eserlerinin büyük bir kısmını tasavvufa ayırmıştır. Meşhur eseri *İhyâ*'da çile dolu halvet hayatının bir ürünüdür.[40] Gazzâlî de tarih vermeden eseri bu dönemde yazdığı kitaplar arasında zikreder.[41]

Eserin gerek ismi ve gerekse kısa önsözündeki açıklamalar, Gazzâlî'nin bu eseri İslam ümmeti için bir ıslah projesi niteliğinde kaleme aldığını göstermektedir. Eski ve yeni ilim çevrelerinde de İhyâ'nın böyle bir iddia ile yazıldığı kabul edilmektedir.[42]

İhyâ'nın önsözünde İslam âleminin o yıllardaki dini ve ilmi durumuna da değinen Gazzâlî, bu eseri niçin yazdığını şöyle belirtmektedir:

---

39 Bk. Süleyman Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazâlî", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* XIII/3-4, 250-251; H. B. Karlığa, "Gazzâlî; Eserleri", *DİA*, XIII, 518-524. Gazzâlî'nin eserleri ve dünya kütüphanelerindeki yazma nüshalarıyla ilgili bk. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazâli,* Kuveyt 1977; Brockelmann, *GAL,* I, 537-547; *Suppl.,* I, 744-756.

40 S. Uludağ, "Gazzâlî; Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XIII, 516; Mustafa Çağrıcı, "İhyâu Ulûmi'd-Din", *DİA,* XXII, 10.

41 Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, Beyrut 1335, I, 3-4.

42 M. Çağrıcı, agm, s. 10.

> "Hak yolun kılavuzları, peygamberlerin varisleri olan hakiki âlimlerdir. Zamanımızda böyle âlimler azaldı. Ortalıkta şeytana uyup azgınlığa düşen, ilim kisvesine bürünmüş kimselerden başkası kalmadı. Bunlardan da her birinin gözlerini geçici dünya malı sarmış durumdadır. Bu sebepten ma'rufu münker, münkeri ma'ruf görürler. Öyle ki, dini ilimleri ortadan kalkacak, hidayet alametleri yeryüzünden silinecek duruma gelmiştir. Halka ilmi öyle gösterdiler ki, ilim; kadıların anlaşmazlıkları gidermek için verdikleri fetvalardan veya kendini beğenenlerin hasımlarını susturmak için kullandıkları Cedel'den veyahut da avam tabakasını etkilemek için vaizlerin kullandıkları yaldızlı konuşmalardan ibaret hale geldi. Çünkü bu üç yoldan başka haram mal avlamak için bir tezgah görünmüyordu.
>
> Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de, fıkıh, hikmet, ilim, ziya, nur, hidayet, rüşd diye ifade ettiği, selef-i sâlihinin yoluna sevk eden ilimler halk arasında unutulup yok olmaya yüz tutmuştur.
>
> Bu durum dinde açılmış zararlı bir gedik, karanlığa götüren korkunç bir tehlike olduğu için, dini ilimleri diriltmek, müttakî imamların yürüdükleri yolu açmak, peygamberler ve salihler nezdinde faydalı olan ilimleri açıklamak üzere bu eseri telif etmeyi gerekli gördüm."[43]

3. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'in Yazma ve Baskılı Nüshaları ve Tercümeleri

İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn'in Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde yüzlerce tam ve kısmî yazma nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan en eskisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan 502/1108-1109 tarihli nüshadır.[44] İhyâ'nın IV. cildine dair bir başka yazma nüsha ise 553/1158 tarihinde istinsah edilmiştir.[45] Yine Tahran Meclis-i Şuarâ-yı Millî Kütüphanesi'nde bulunan ve İhyâ'nın IV. cildinde bulunan "Kitâbu'l-havf ve'r-recâ" bahsini içeren yazma nüsha ise 597/1200 tarihi taşımaktadır. Bu yazmalar dışında İhyâ'nın birçok ülke kütüphanesinde çeşitli dönemlere ait yazmaları bulunmaktadır.[46] Muhtemelen ilk defa 1269/1853 yılında Kahire'de basılan ve daha sonra pek çok baskısı yapılan eserin[47] şimdiye kadar ilmî bir neşri gerçekleştirilememiştir.

İhyâ, başta müellifin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'nin *Lübâbü İhyâi Ulûmi'd-dîn*

---

43 *İhyâ*, I, 9.

44 *Muhtasarü'l-İhyâ,* Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 1675.

45 Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, no: 2945.

46 Eserin yazmalarının listesi ve yerleri için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 422; *Supll.*, I, 748; Abdurrahman Bedevî, *age*, 114-118.

47 Bazı baskıları için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 422; *Supll.*, I, 748; Abdurrahman Bedevî, *age*, 112, 123-125.

adlı eseri olmak üzere İbnü'l-Cevzî, Muhammed b. Ömer b. Osman el-Belhî, Abdü'l-Vehhâb b. Ali el-Hâtib el-Merâğî, Muhammed b. Ali b. Ca'fer el-Aclûnî gibi müellifler tarafından pek çok kez ihtisar edilmiştir.[48] Ayrıca *İhyâ*, Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî tarafından *İthâfü's-Saâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâi Ulûmi'd-dîn* adıyla şerh edilmiş ve eserin baş tarafında Gazzâlî'yi tanıtan geniş bir giriş verilmiştir.[49]

Eser Türkçe, Farsça, Urduca, İngilizce ve Almanca gibi dillere de tercüme edilmiştir. Eserin ilk Türkçe tercümesi, Bostanzâde Mehmed Efendi (ö.1006/1598)'nin *Yenâbiu'l-yakîn fi İhyâi Ulûmi'd-dîn* ismiyle yaptığı tercümedir.[50] XIX. yüzyılda ise Yusuf Ahmed Sıtkî tarafından *Siyeri Umûmi'l-muvahhidîn Tercümetü ve Şerhu İhyâu ulümu'd-dîn* ismiyle dokuz cilt halinde tercüme ve şerh edilmiştir.[51] Ayrıca Süleyman Tevfik el-Hüseynî'nin I. cildin ikinci bölümünün sonuna kadar getirebildiği Türkçe tercümesi İstanbul'da 1326-1327 tarihinde basılmıştır.

İhyâ'nın tamamı günümüz Türkçe'sine de; Ahmed Serdaroğlu (Ankara 1963; İstanbul 1974) ve Ali Aydın (İstanbul 1977) tarafından çevrilmiştir.

Müeyyedüddin Muhammed el-Hârizmî tarafından 620/1223 yılında Hindistan Hükümdarı İltutmış'ın isteği üzerine İhyâ'nın tamamı Farsça'ya çevrilmiş ve bazı kısımları (Tahran 1358) yayınlanmıştır. Ayrıca eserin VII/XIII. Yüzyıla ait bir Farsça tercümesi ile II. cildine ait bir başka tercümesi varsa da mütercimleri bilinmemektedir.[52]

İhyâ, Türkçe ve Farsça'nın dışında Urduca'ya da, M. Ahsen Sıddikî tarafından çevrilmiş ve 1331 yılında Leknev'de basılmıştır.

Eserin batı dillerinden İngilizce'ye ve Almanca'ya çevrilmiş çok sayıda kısmî tercümeleri bulunmaktadır.[53] Ayrıca *İhyâ* üzerine pek çok ilmî çalışma da yapılmıştır.[54]

---

48 Bk. Brockelmann, GAL, I, 422; *Supll.*, I, 748; Abdurrahman Bedevî, *age*, 98-112.

49 Zebîdî, s. 2-53. Esere yapılan şerhler için bk. Abdurrahman Bedevî, *age*, s. 114-118.

50 Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 2574.

51 Bk. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 5851-5860.

52 Abdurrahman Bedevî, *age*, s. 119.

53 Abdurrahman Bedevî, *age*, s. 118-122; M. Çağrıcı, agm, 11-12.

54 Gazzâlî ve İhyâ üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bk. Abdurrahman Bedevî, *age*, 118-122; "Al-Ghazali: A Select Bibliography Of Work in English", *Islam and The Modern Age,* vol: XIII/3 (1982), New Delhi, s. 184-190; Hüseyin Ünal, "Gazâlî Hakkında Yazılmış Eserler ve Tezler Bibliyografyası", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* XIII/3-4, 2000, 540-551; M. Çağrıcı, agm, s. 11-12.

4. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'in Muhtevası ve Kaynakları

Gazzâlî'nin kitabın önsözünde belirtmiş olduğu eserin telif amacı, eserin muhtevasını da belirlemiştir. Dikkatle incelendiğinde; o zamanki Müslümanların içine düşmüş oldukları dinî-ahlakî, kültürel yozlaşmanın, bunların içtimaî ve siyasî yansımalarının ele alındığı görülür. İslamî ilimlerin o dönemde ölmese bile can çekiştirmekte olduğunu, onun için canlandırılması gerektiğini düşünen Gazzâlî'nin eserine "Dînî İlimlerin İhyâsı" anlamına gelen ismi vermesi de son derece dikkat çekici ve anlamlıdır.

Gazzâlî eserin önsözünde kitabın tertibi başlığı adı altında, eserini dört bölüme (Rub') ayırdığını ve bu bölümlerin ve detaylarıyla birlikte vermiştir.

Rub'ul-İbadât (İbadetler), Rub'ul-Âdât (Adetler), Rub'ul-Muhlikât (Kötü Huylar), Rub'ul-Münciyat (İyi Huylar) başlıkları altında dört ciltten oluşan eserin, her cildinde "kitab" başlığı altında on konu işlenmiştir.

"Rub'u'l-İbadât" başlıklı ilk ciltte; ilim, akâid, namaz, zekat, oruç, hac, Kur'an tilâveti, zikir ve dua, virdler ve gecelerin ihyası konuları ele alınmıştır. Bu bölümün en önemli özelliği ibadetlerin zahirî usül ve erkânı hususunda bilgi verildikten sonra fıkıh kitaplarından farklı olarak bunların ihlâs, huşû gibi müellifin "kalbin amelleri" dediği manevi (batınî) şartlarıyla ahlaki boyutları üzerinde durulmasıdır. İbadetlerde zâhirin araç, bâtınının amaç olduğunu belirten Gazzâlî daha çok ibadetlerin amaç olan yönünün altını çizer. İbadetlerde niyet, ihlâs, hudû, huşû, kalb huzuru ve Yüce Allah ile bir tür manevi ilişki kurmak çok önemlidir. Birinci derecede önemli olan ibadetlerdeki hikmetler, maksatlar, manevi maslahatlar, ruhî faydalar ve ahlaki verilerdir. İbadet insanı olgunlaştırdığı, ahlakî erdemlerle donattığı ve Allah'a yaklaştırdığı nispette bir anlam ifade eder. Bu da ibadetlerdeki hikmetleri ve sırları kavrama ölçüsünde gerçekleşir. Bu özeliğiyle ihya İslam kültür tarihinde ibadet psikolojisi bakımından özel bir yere sahiptir.

Yeme içme adabı, evlilik, ekonomik hayat, helal ve haram, ülfet, kardeşlik, sohbet ve muaşeret adabı, uzlet, sema ve vecd, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, maişet adabı ve peygamber ahlakına dair "Rub'u'l-âdat" başlığını taşıyan ikinci ciltte Gazzâlî'nin İslamî bir âile, devlet ve iktisat düzeninin teorik temellerini ortaya koymaya çalıştığı ve bunu büyük ölçüde başardığı görülmektedir. Bu modelde asıl unsurun ailevî, ictimâî, iktisadî, siyasî vb. ilişkileriyle ilgili dinî ve ahlakî bilgisi, bilinci, duyarlılığı ve sorumluluk duygusu gelişmiş fertler olduğu görülür. Bu gelişmenin sağlandığı fertlerin elindeki dünya hayatının kendisi güzel olacağı gibi, bu hayat ahiret mutluluğunun da hazırla-

yıcısı olacaktır.

"Rub'u'l-mühlikât" başlıklı üçüncü ciltte insanın manevî, ahlakî yönü, nefsin gazap, kin ve haset, dünyanın anlamı ve önemi, cimrilik ve mal tutkusu, mevki tutkusu ve riya, kibir ve kendini beğenmişlik, kuruntu (gurur) konuları ele alınmıştır. Gazzâlî bu konuları işlerken ahlak ve tasavvuf literatüründen geniş ölçüde yararlanmakla birlikte, son derece dirayetli psikolojik ve pedegojik tahlilleriyle seleflerini aşmıştır. Gazzâlî kendi deyimiyle bu ahlakî hastalıkların psikolojik ve sosyal sebeplerini ve iyileştirme yollarını gösterirken, her seviyedeki okuyucusunu bir iç gözleme yöneltmekte, onu kendi ruhunu tanımaya, ahlaki şuurunu ve iradesini harekete geçirmeye sevketmektedir. Bu cildin "zemmü'l-câh ve'r-riyâ" bölümünde insandaki mevki tutkusunun psikolojik temelleri incelenirken ortaya konan insan tasavvuru felsefi antropoloji bakımından önemlidir. Ayrıca bu cildin sonunda "Zemmi'l-gurûr" başlığı altında, dönemin İslam toplumuyla ilgili olarak gerçekçi ve yararlı bir dindarlık eleştirisi yapılmıştır.

"Rub'u'l-münciyât" başlığını taşıyan son ciltte ise; tövbe, sabır ve şükür, havf ve recâ, fakr ve zühd, tevhîd ve tevekkül, muhabbet, şevk, üns ve rızâ, niyet, ihlâs ve sıdk, murakabe ve muhasebe, tefekkür, ölüm ve ahiret hayatı konuları incelenmiştir. Ancak bu başlıklar altında dar anlamda tasavvufî ve ahlakî görüşler ortaya konulmakla yetinilmemiş, konunun özelliğine göre ince fikrî ve felsefî tahliller de yapılmıştır. Mesela; tövbe, sabır ve şükür, tevhîd ve tevekkül bölümlerinde yeri geldikçe irade ve özgürlük problemi üzerine ortaya konan görüşler müellifin felsefî, kelâmî ve tasavvufî birikimi yanında dehasının da bir ürünü sayılacak niteliktedir. Gazzâlî ayrıca bu ciltte sanat felsefesine dair parlak tahliller yapmış, güzellik ve ahenk kavramını inceleyerek buradan Allah'ın varlığını ispata gitmiştir.

İhyâ'nın ana bölümleriyle ihtiyaç duyuldukça alt bölümlerinde önce konularla ilgili ayet ve hadisler genellikle yorum yapılmadan sıralanmış, ardından Hulefâ-i Râşidîn ile Abdullah b. Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ebu'd-Derdâ, Ebû Zerr'il-Gıffârî, Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî gibi zühd ve takvalarıyla tanınan sahabî ve tabiî âlimlerinin, Cüneyd-i Bağdâdî, Zunnûn el-Mısrî, Bâyezid-i Bestâmî, Fudayl b. İyaz, Yahya b. Muâz gibi ilk dönem sûfîlerinin sözleri aktarılmıştır.[55]

Abdullah b. Mübârek, Haris el-Muhasibi, Ebû Talib el-Mekkî, Abdülkerim

55 M. Çağrıcı, agm, *DİA*, XXII, 10.

Kuşeyrî gibi mutasavvıfların eserleri de, İhyâ'nın tasavvufî konulardaki başlıca kaynaklarıdır.[56] Gazzâlî bu eserinde bazen ismini anarak bazen de ismini anmadan Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Luma'* isimli eserinden alıntılar yapmıştır. Özellikle sema' ve vecd bahislerini işlerken *el-Luma'*a atıfta bulunmuştur.[57]

A.J. Arberry, Gazzâlî'nin İhyâ'da kelam ve tasavvufu uzlaştırarak bu konuya son noktayı koyduğunu ve bu hususta da Kelebâzî'nin açmış olduğu yolu izlediğini belirtmektedir.[58] Bu sebeple *et-Taarruf*'u da İhyâ'nın kaynakları arasında zikretmemizi gerektirmektedir.

Gazzâlî şeyhi Ebû Ali Fârmedî'nin Kuşeyrî'nin mürîdi olması sebebiyle başta *İhyâ* olmak üzere diğer tasavvufa dair eserlerini telif ederken *Risâle*'den de faydalanmıştır.[59]

Gazzâlî ismini zikretmemekle birlikte İhyâ'yı telif ederken; Ihvân-ı Safâ risalelerinden, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Sinâ, İbn Miskeveyh gibi filozofların eserlerinden de yararlanmıştır. Yine ismini kaydetmemesine rağmen çok faydalandığı eserlerden biri de Râğıb el-İsfahâni'nin *ez-Zerî' ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a* adlı ahlak kitabıdır. İhyâ'daki hadislerle ilgili tahric çalışmaları müellifin başta Kütübü's-sitte olmak üzere en az yirmi hadis mecmuasından istifade ettiğini göstermektedir.[60]

5. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'in Yazılış Yöntemi

Gazzâlî, eserinin baş tarafında, İhyâ'nın muhtevası hakkında bilgi verdiği gibi yazılış yöntemine dair de sözler söylemiştir. Müellif eserini dört cildi (rub') ayırmış ve bunun sebebini de şöyle açıklamıştır:

> "Beni bu kitabı dört cilt olarak tasnife zorlayan iki sebep vardır. Birincisi; bu yöntemin, konunun anlatılması ve anlaşılması bakımından adeta kaçınılmaz olmasıdır. Çünkü kendisiyle ahirete yönelinen ilim, muamele ilmi ve mükâşefe ilmi diye ikiye ayrılır. Bu kitapta amacımız mükâşefe ilmi değil muamele ilmidir. Muamele ilmi de; zâhir ilmi (yani bedeni amellerin ilmi) ve batın ilmi (yani kalbi amellerin ilmi) diye ikiye ayrılır.

---

56 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi* (çev.: S. Uludağ), S. Uludağ'ın Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi'ne dair yazdığı bölüm. s. 32; M. Çağrıcı, agm, s. 10.

57 Ebu Nasr es-Serrâc, *el-Luma' İslam Tasavvufu*, (çev. H. Kamil Yılmaz), İstanbul 1996, (Giriş), s. 5.

58 Artur John Arberry, *The Doctrine of The Sûfîs,* (Kitâbu't-taarruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf), Lahor 1966, (Sunuş), s.14.

59 S. Uludağ, *age*, s. 32.

60 M. Çağrıcı, agm, s. 10.

> Bedenle yapılan ameller ise ya ibadetler ya da ameller şeklinde tasnif edilir. Kalple ilgili ameller ise; ya övülen yada yerilen türdendir. Böyle olunca muamele ilim zaruri olarak zahir ve batın diye ikiye; bedenle ilişkin olan zahir ilmi, ibadet ve adet diye tekrar ikiye; kalbin hallerine ve nefsin huylarına ilişkin olan batın ilmi de övülen ve yerilen diye yine iki ayrılır ki, bunların toplamı da dört eder ve muamele ilmine nereden bakılırsa bakılsın bu dört kısım gözden kaçmaz.
>
> İkincisi ise; fıkıh ilmi kitaplarının dört bölüm üzerine yazılıyor olmalarıdır ki, sevilen bir şeyin tarzı üzerine yazılan başka bir şeyin de sevileceğini umuyorum."[61]

Gazzâlî'nin eserinin başında eserinin içindekileri vermesi ve eserini nasıl bir sistematik içinde yazdığını açıklaması, okuyucunun eseri eline aldığında eserde hangi konuların yer aldığı ve eserin muhtevası bakımından genel bir bilgi sahibi olması içindir. Bu yöntem eski klasik eserlerde pek rastlanmayan bir usuldür. Müellif eserinde kendine has bir üslûpla, konu işlenirken muhteva ve şekil yönünden standart bir yöntemin uygulamıştır. Buna göre alt başlıklar bazen değişse de her konu şu dört aşamada ele alınıp bir düzen içinde işlenmiştir:

1. Konunun takdimi (tanımı, dini hükmü, ittifak ve ihtilaf edilen yönleri)
2. Konunun kısımları ve bunlara dair ayrıntılar
3. Faydaları ve faydaları temin etmenin yolları
4. Sakıncaları ve bu sakıncalardan korunmanın yoları

Bu yöntem, okuyucunun basitten karmaşığa, genelden ayrıntılara doğru zihinsel bir seyir izleyerek konuyu zihinsel bir seyir içinde kavramasını kolaylaştırmaktadır. Aynı zamanda bu yöntem sayesinde okuyucuya hacimli olan eser içerisinde istediği konuyu bulabilme ve okuma kolaylığı da sağlanmıştır.

İhyâ'da bu sistem içinde konular takdim edilirken anlatımda da bilgiler şu sıra ile sunulmuştur:

Önce konu ile ilgili ayetler sıralanarak bu ayetlerin işaret ettiği hususlara dikkat çekilmiş, ardından bu konular hadislerle desteklenmiş, sonra âlimlerin ve mutasavvıfların konuyla ilgili sözlerine yer verilmiş, son olarak da, müellif kendi değerlendirmelerini sunmuştur.[62]

Gazzâlî, İhyâ'yı sadece ilim erbabına değil, her tabakadan insana yazdığı için, eserin dili kolay, üslûbu da güzel ve çekicidir. Cümleler kısa ve kolay anla-

---

61 *İhyâ*, I, 9-10.

62 Suat Cebeci, "Yazılı Dinî iletişim ve Gazâli'nin *İhyâ*sı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII/3-4, 2000, s. 470.

şılır kelimelerden oluşturulmuştur. On asır önce yazılmış olmasına rağmen eserin dilinin günümüzde bile kolay anlaşılabilecek sadelikte olduğu, kullanılan kelimelerin genelde okuyucuyu zorlayacak muğlak, çok az kullanılan, lehçe ve yöresellik arz eden türden olmadığı görülür. Tasavvufla ilgili konuları takdim ederken, bu alana ait kelime ve kavramları sadece tasavvufla iştigal edenler anlayabilecek olsa da kullanmıştır.

Gazzâlî, eserinde hitap ettiği kesimlerin bilgi ve kültür düzeyini dikkate alarak, onların bilgi düzeyini aşacak hususlara girmemeye özen göstermiştir. Anlatımlarında tekrarlara düşmeden çokça örnekleme ve benzetmelere yer vermiş böylece anlattığı konunun kolayca kavranmasını sağladığı gibi, ara sıra da örneğin öne alındığı örnekleme usulünü benimseyerek, eserin üslûbuna güzellik katmıştır.

Gazzâlî'nin üslûp özelliklerinden biri de önemsediği hususları soru haline getirerek, soruyu okuyucuya sordurup cevap vermesidir. Böylece izahını önemli bulduğu, okuyucunun iyice kavramasının istediği konuya, önceden dikkat çekerek okuyucunun zihnini hazırlamış olmaktadır.[63]

İhyâ'nın üslûbu ve muhtevası bütünüyle dikkate alındığında o dönem için top yekun bir ıslah projesi düşüncesiyle kaleme alındığı görülecektir.[64]

6. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'in Tasavvufî Eserler İçindeki Yeri

Gazzâlî vaktinin ve eserlerinin büyük bir kısmını tasavvufa ve tasavvufu Müslümanların gözünde meşrulaştırmaya ve yüceltmeye harcamış ve bunda büyük ölçüde başarılı olmuştur. Ondan sonra tasavvuf Ehl-i Sünnet muhitinde kendine sağlam bir zemine yerleşmiş ve bu zemin üzerinde gelişme ve güçlenme imkânı bulmuştur.

Haris el-Muhasibî, el-Harraz, Cüneyd-i Bağdadî, İbn Hafîf, es-Serrâc, Kelebâzî ve nihayet Kuşeyri gibi sûfîlerin ortaya koyduğu şerîat ilmine aykırı düşmeyen ılımlı bir tasavvuf anlayışını benimseyen Gazzâlî, ahlakî değerlere ve dinî ilimlere bir canlılık getirmeye, ihyâ hareketini tasavvuf zemininde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Zâhirle bâtını, şerîatla tarîkati bağdaştıran bir düşünür olarak kabul edilen Gazzâlî, bu anlayışı sebebiyle müfrit tasavvufî görüşleri

---

63 S. Cebeci, agm, s. 470-471; Mehmet Vural, "Gazâlî'de Metodolojik Yaklaşımlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* XIII/3-4, 2000, s. 483-491.

64 Kufralı, agm, s. 492.

acımasızca eleştirmiş ve zâhir ulemasının da kendisine saygı duymasını sağlamıştır.[65] Nitekim onun etkisiyle tasavvuf, Sünnî İslam'ın içinde tamamlayıcı bir unsur olarak kabul edilmiş ve bu hususta "icma'" hasıl olmuştur.[66] Bununla birlikte, Bâyezid-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansur gibi coşkulu tasavvuf anlayışını benimseyen sûfîlerin anlayışını da yabancı kalmamış, zahiri ilimlerle dinin tam anlaşılamayacağını görerek hedefine ilahi nurun aydınlığında sûfi zevkiyle ulaşmayı denemiş ve noktada psikolojik tecrübeyi akli kıyaslara tercih etmiştir. Başta *İhyâ* olmak üzere tasavvufla ilgili eserlerinde bu anlamda gerek inanç ve ibadetlerin, gerekse ahlakî değerlerin tasavvufî izahlarını yaparak ciddi bir din felsefesi meydana getirmiştir.[67]

İhyâ'da keşf ve ilham için yapılacak mücahedede, takva ve istikamet için yapılan mücahedelerin bulunmasını şart koşan Gazzâlî, eserini her iki yolu da ihtiva edecek şekilde telif etmiştir. Eserinde, hem Muhasibî'nin *er-Riâye*'sindeki bâtınî fıkıh ve vera' yolu, hem de Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki istikamet ve keşf mücahedesi mevcuttur.[68] Böylece Gazzâlî, Kuşeyrî'nin yarım asır önce başlattığı dinin emirleriyle tasavvufu, hakikat ile şerîatı uzlaştırma görevini yerine getirmiş ve tasavvufa dinî bir temel kazandırmıştır. Gazzâlî bu eserinde, tasavvufun unsurlarıyla Kur'an-ı Kerim ve Hadis'in unsurlarını bütünüyle meczederek, tasavvufu herkese kabul ettirmiştir.[69]

Yukarıda belirttiklerimiz çerçevesinde telif ettiği *İhyâ* da böylece tasavvufî eserler içinde yerini almış ve gerek kendi dönemi gerekse daha sonraki dönem tasavvuf muhitlerinde sık müracaat edilen kaynak eser olmuştur.

7. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'in Tesirleri

Genelde Gazzâlî'nin bir bütün olarak düşünce dünyasının, özelde ise bu düşünce dünyasından tasavvufa dair aktardıklarını topladığı eserlerinden biri ve en önemlisi olan İhyâ'nın, müellifin yaşadığı çağda dahil olmak üzere günümüze kadar etkisi hiç eksilmemiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin tasavvufî düşün-

65 Fazlurrahman, *İslam*, London 1966, s. 95, 140; S. Uludağ, "Gazzâlî; Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XIII, 516.

66 Fazlurrahman, *age*, s. 95

67 S. Uludağ, "Gazzâlî; Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XIII, 516-517

68 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s., 18-19.

69 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, (çev. E. Demirli-A. Kartal), İstanbul 1996, s. 106.

cesine dair yapılan değerlendirmeleri onun bu alandaki baş eseri olan *İhyâ* üzerine yapılan değerlendirmeler kabul edebiliriz.

> "Selçuklu Devleti iki büyük âlim yetiştirdi. Gazzâlî ve Ömer Hayyam. Gazzâlî dinle akıl arasında taksim edilmiş bir yağma malı idi. Sonunda tasavvuf Gazzâlî'yi çekti yanına aldı. Gazzâlî güzel konuşurdu. Tesirli idi. Halkı tasavvufa teşvik ede ede tasavvufu sevdirdi. Birçok tasavvuf fırkalarının doğmasına sebep oldu. Eğer bu günkü Müslümanlık, Ebu'l-Hasan el-Eşârî ile Gazzâlî'nin Müslümanlığıdır dersek hakikatten uzaklaşmış sayılmayız."[70]

Gazzâlî filozoflara karşı İslam'ın hücceti (delili) olduğu kadar da, zâhir ulemasına karşı bâtın ulemasının ve mutasavvıfların hücceti oldu. Bu da tasavvuf akımının hızlı bir şekilde yayılmasını ve güçlenmesini sağladı.[71]

> "Bu günkü şekliyle Sünnîlik bir sûfî olan Gazzâlî'ye çok şey borçludur. Onun eseri *İhyâ* ve sûfîyâne örnekliği sayesinde İslam'ın tasavvufî yorumu hiç de küçümsenmeyecek şekilde akıl ve naklin iddialarıyla hemahenk kılınmıştır."[72]

Gazzâlî'nin tasavvuf konusunda vardığı sonuç, otoritesi de göz önüne alındığında şahsıyla sınırlı kalmadığı kesindir.[73] Bir taraftan güçlü eleştirisi ve İslam dışı unsurlardan arındırmasıyla tasavvufun ilk ve en büyük ıslahatçısı olduğu kabul edilirken[74] diğer taraftan onu diğer ilimlerle bağlantılı hale getirerek İslam dünyasında yeni oluşumlara yol açtığı ileri sürülür.[75] Gazzâlî böylece tasavvufî hayatın temeline kitap ve sünnette emredilip İslâmî ilimlerde sistematik bir ifadeye kavuşan harici amel ve ibadetleri koymuş ve bu anlayışıyla tasavvuf karşıtlarını daha ölçülü olmaya ittiği gibi, tasavvuf konusunda tereddüt taşıyanları da bu yola kazandırmıştır.[76]

Gazzâlî sayesinde İslam dünyası içinde tasavvuf kendisine emin bir yer edinirken, İslam dini de Afrika, Orta Asya ve Hindistan'da yeni ve büyük yayılma imkânları elde etmiştir.[77]

Gazzâlî'nin en hacimli ve en önemli eseri olan *İhya* hakkında "İslam'a dair bütün kitaplar kaybolup sadece *İhyâ* kalsaydı diğerlerini aratmazdı"şeklinde

---

70 Ahmed Emin, *İslam'ın Bugünü*, (çev.: Abdülvehhab Öztürk), Gaziantep 1977, s. 122.

71 S. Uludağ, "Bir Düşünür olarak Gazzâlî", s. 252.

72 Reynold A. Nicholson, *İslam Sûfîleri* (çevl.m. Dağ ve diğerleri), Ankara 1978, s. 21.

73 Sabri Orman, *Gazzâlî Hakikat Araştırması Felsefe Eleştirisi Etkisi*, İstanbul 1986, s. 140.

74 Fazlurrahman, *age*, s. 95

75 S. Orman, *age*, s. 141.

76 Watt, *Muslim Intellectual*, s. 176-177; S. Orman, *age*, s. 141.

77 Fazlurrahman, *age*, s.6-7, 140

yaygın bir kanaat bulunduğu ifade edilir.[78] "*İhyâ* neredeyse Kur'an gibidir" anlamına gelen bir özdeyişten dahi söz edilir. Eser Özellikle Kuzey Afrika'daki Şâzeliyye, Yemen'deki Ayderusiyye tarîkatlarının mensupları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu bölgede İhyâ'nın bazı bölümlerinin vird olarak okunduğu nakledilmiştir. [79] Gazzâlî Abdülkâdir Geylânî'ye de tesir etmiştir. Sonraki dönemlerde ona nispet edilen Cüneydiyye'nin ve Sehliyyenin bir kolu sayılan Gazzâlîyye tarîkatı kurulmuşsa da pek etkili olmamıştır.[80]

Fahrettin Razi'nin *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvvâhimâ* başlıklı eseri, Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlak-ı Nâsırî*'si, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, Şehabettin es-Sühreverdî'nin *Avârifu'l-Meârif*'i, Mehmed Birgivî'nin, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'si gibi tanınmış eserler dahil olmak üzere sonraki dönemlerde yazılmış pek çok kitapta *İhyâu Ulûmi'd-din*'in farklı ölçülerde tesiri olmuştur.[81]

Buna karşılık Hanefi fakihleri bu esere ağır eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Henüz Gazzâlî hayatta iken Endülüs'te İhyâ'nın yakılması yönünde fetvalar verilmiş, bu hüküm uyarınca murabıt hükümdarı Ali b. Yusuf b. Tafşîn bir ara eserin ülkesinde okunmasını yasaklamıştır. Gazzâlî'nin çağdaşlarından Kadı İyaz, İbn Ebî Rendeka et-Turtîşî ve Ebu Bekir İbnü'l-Arabî eseri ilk tenkid edenlerdendir. Esere en ağır eleştiriler Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî tarafından yöneltilmiştir. İhyâ'yı eleştirenler arasında İbn Teymiyye de bulunmaktadır. Son dönem âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi de, İhyâ'daki fikirleri dolayısıyla Gazzâlî'yi eleştirenler arasında yer almaktadır. Esere yöneltilen en ciddi eleştiriler eserde bulunan hadislerin sıhhatiyle ilgili olmuştur. Kitapta pek çok sayıda zayıf ve uydurma hadis bulunduğu belirtilmektedir. *İhyâ*'a yapılan bu eleştirilere bizzat müellifin kendisi başta olmak üzere cevap niteliğinde kitaplar da yazılmıştır.[82]

Her şeye rağmen Gazzâlî ve en önemli eseri olan *İhyâ* İslam dünyasında pek az âlime nasip olacak bir kabule mazhar olmuştur. Başta bu eserinde ortaya koyduğu fikirleri olmak üzere, Gazzâlî'nin faaliyetleri İslam Dünyası için tecdîd ve ihyâ hareketi olarak değerlendirilmiş ve kendisi çağının yenileyicisi

---

78 Kâtip Çelebi, *Keşfiz'zunûn*, Maarif Matbaası, 1941, I, 23; Zebidî, *age*, I, 27.

79 M. Çağrıcı, agm, *DİA*, XXII, 12.

80 S. Uludağ, "Gazzâlî; Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XIII, 517.

81 M. Çağrıcı, "İhyau *Ulûmi'd*-Din", *DİA*, XXII, 12.

82 İhyâ'ya yapılan eleştirilere ve bu eleştirilere cevap niteliğinde yapılan çalışmalara dair bilgi için bk. Kufralı, agm, s. 755-757; Çağrıcı, agm, s. 12; S. Uludağ, "Bir düşünür Olarak Gazzâlî", s. 252-253.

olarak kabul edilmiştir. Onun ve eseri İhyâ'nın gördüğü ilgi çağıyla sınırlı kalmamış, gittikçe artan bir oranda günümüze kadar sürüp gelmiştir. İhyâ'nın birçok dile tercümesi ve bu eser üzerinde günümüze kadar uzanan çalışmalar bunun en güzel kanıtıdır.[83]

Örnek Metin

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أحمده الله أولاً حمداً كثيراً متوالياً، وإن كان يتضاءل دون حق جلاله حمد الحامدين. وأصلى وأسلم على رسله ثانياً صلاة تستغرق مع سيد البشرسائر المرسلين. واستخيره تعالى ثالثاً فيما انبعث عزمي من تحرير كتاب في إحياء علوم الدين. وانتدب لقط تعجبك رابعاً أيها العاذل المتغالي في العذل من بين زمرة الجاحدين، المسرف في التقريع والإنكار من بين طبقات المنكرين الغافلين فلقد حل عن لساني عقدة الصمت وطوقني عهدة الكلام وقلادة النطق ما أنت مثابر عليه من العمى عن جلية الحق مع اللجاج في نصرة الباطل وتحسين الجهل والتشغيب على من آثر النزوع قليلا عن مراسم الخلق ومال ميلا يسيرا عن ملازمة الرسم إلى العمل بمقتضى العلم طمعا في نيل ما تعبده الله تعالى به من تزكية النفس وإصلاح القلب وتداركا لبعض ما فرط من إضاعة العمر يائسا عن تمام حاجتك في الحيرة وانحيازا عن غمار من قال فيهم صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه: (**أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله سبحانه بعلمه**) ولعمري إنه لا سبب لإصرارك على التكبر إلا الداء الذي عم الجم الغفير بل شمل الجماهير من القصور عن ملاحظة ذروة هذا الأمر والجهل بأن الأمر إد والخطب جد والآخرة مقبلة والدنيا مدبرة والأجل قريب والسفر بعيد والزاد طفيف والخطر عظيم والطريق سد وما سوى الخالص لوجه الله من العلم والعمل عند الناقد البصير رد وسلوك طريق الآخرة مع كثرة الغوائل من غير دليل ولا رفيق متعب ومكد فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفا فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا حتى ظل علم الدين مندرسا ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمسا ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام.

فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه فقها وحكمة وعلما وضياء ونورا وهداية ورشدا فقد أصبح من بين الخلق مطويا وصار نسيا منسياً.

ولما كان هذا ثلما في الدين ملما وخطبا مدلهما رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهما إحياء لعلوم الدين وكشفا عن مناهج الأئمة المتقدمين وإيضاحا لمباهي العلوم النافعة عند التبيين والسلف الصالحين.

83 S. Orman, *age*, s. 142-143. Ayrıca Gazzâlî'nin Batı'ya tesirleri için bk. S. Orman, *age*, s. 127-133; S. Uludağ, "Bir düşünür Olarak Gazzâlî", s. 252-253.

MUKADDİME

Bismillahirrahmanirrahim

Önce azamet-i rabbanîyesi önünde bütün kâinatın hamdi küçük kalan Allah Teâlâ'ya sonsuz hamd ve senalar ederim! Başta beşerin efendisi olmak üzere bütün peygamberlere salât ve selâm eder ve dinî ilimleri ihya etmek gayesiyle bir kitap yazmak için coşmuş bulunan azmimin bana müsbet neticeler kazandırmasını Allah Teâlâ'dan niyaz ve tazarrû ederim.

Ey inkarcılar zümresi arasında aşırı bir şekilde ayıplayan! Ey inkârcı gafillerin arasında en şiddetli saldıran müfrit! Senin gururunu ve büyüklüğünü yerle bir etmek için muâraza ve mücadeleye hazırlanmış bulunuyorum. Apaçık olan hakkı görmeyip, bâtıla yardım etmen, cehaleti güze! görmen, halkın merasiminden'.yüzçeviren, kalbin ıslahı ve nefsinin tezkiyesi için Allah'ın kendisine yüklediği kulluk şerefine nâil olmak gayesinde bulunan; ilmin gerektirdiği tarzda, şekilcilikten vazgeçip hakikî amele yönelen, boşuna sarfedilen hayatının zararlarından bir kısmını telâfi etmek isteyen kimselere haksız yere saldırman, konuşmayı boynuma borç yaptı. Senin nifaktaki şirretliğin benim dilimi çözdü! Buna rağmen, geçmişteki kusurlarımı affettirecek kadar sâlim bir eser yazıp yazamayacağımdan endişe duymaktayım.

Hz. Peygamberin haklarında şöyle buyurduğu kimselerin sapkınlığından uzaklaşmak için yazıyorum: "Kıyamette insanların azap yönünden en şiddetlisi o âlimdir ki, bildiği ilminden Allah onu faydalandırmamışlar." Yemin ederim ki, inkâr ve gururda gösterdiğin inatçılık ancak hu işin zirvesini düşünmekten aciz, sonucun feci ve korkunç oluşundan habersiz, tehlikenin büyüklüğünü idrâk etmemek, dünyanın her an akıp giderek yerine ahiretin geldiğini görmemek; ecelin her an yakında oluşunu, seferin çok uzun ve korkunç olduğunu, elindeki azığın ise çok az olduğunu, buna karşılık tehlike çeşitlerinin bir hayli kabarık olduğunu, yolun tıkalı olduğunu görmemekten ileri geliyor. Allah rızası için istenmeyen ilmin ve o ilimle yapılan amelin hakikî âlimler tarafından hoş karşılanmadığını; delil ve arkadaş olmadan; uzun ahiret yolunun çok yorucu olacağını bilmeyen cemaatları yakalayan bu hastalık, her kötülüğün geliş kaynağıdır. Kılavuzu olmayan insan, çok büyük zorluklarla karşılaşır!

Bu yolun kılavuzları ise, peygamberlerin varisleri olan ve ilmi ile amel eden âlimlerdir. Bu âlimler ise, yeryüzünde hemen hemen hiç kalmamıştır! Ancak ortalığı âlim kisvesine bürünmüş birçok insan kaplamıştır. Bunların çoğu da, şeytana mağlûp olup tuğyana, gaflete ve bâtıla dalmıştır. Onların herbiri geçici dünya malını toplamakla meşguldür. Onun içindir ki Allah'ın iyi dediğini kötü, kötü dediğini iyi

görürler. Neredeyse din ilimleri ortadan kalkacak duruma gelmiştir. Yeryüzünden âdeta hidâyet alâmetleri silinmiştir. İçinde yaşadığımız şu dönemde halka sadece kadılarca bilinmesi gereken cidal ilmi verilmeye çalışılmaktadır. Mücadele edenlerin hasımlarını susturmak için kullandıkları cedel ilmi veya halkın tesir altına alınması için va'z kürsülerinde vaizlerin kullandıkları kafiye ilimleri sadece ilim sayılmaktadır. Çünkü bu ilimlerden başkasıyla halkın malını haram yoldan almanın imkânı yoktur! Dünyalık kazandıran başka bir ilim mecut değildir. Kur'an-ı Kerîm'de rüşd, hidâyet, nur, ziya, ilim, hikmet ve fıkıh diye adlandırılan ve selef-i salihînin ahiret yolunda kılavuz olarak kullandıkları ilme gelince, o ilim günümüzde halkın arasından çekilip gitmiş, âdeta bir daha hatırlanmamak üzere zihinlerden silinmiştir. Ahiret yolunda yürümeyi kolaylaştıran bu ilimlerin unutulması, dinde açılan en büyük yara ve uçurumdur. Onun için bu kitabı yazmayı bir zaruret olarak görmekteyim.

Elinizdeki bu kitabı, dinî ilimlerin ihyası, geçmiş imamların yolunun gösterilmesi, peygamberlerin ve onlara tâbi olanların faydalı buldukları ve fayda gördükleri ilimlerin mahiyetini izah etmek için kaleme alıyorum.

EL-FETHU'R-RABBÂNÎ VE'L-FEYZU'R-RAHMÂNÎ

ABDÜLKÂDİR EL-GEYLÂNÎ

Dilâver GÜRER *

Tasavvufî birikimin nesilden nesile aktarılmasında şifâhî ve yazılı hemen her türlü üslup kullanılmıştır. Bu geleneğin bir parçası da büyük sûfîlerin sohbetlerinin yazıya aktarılması olmuştur. Târih boyu pek çok sûfînin vaaz ve sohbetleri ânında kayda geçirilerek tasavvufî kültürün oluşmasına bu yolla büyük bir katkıda bulunulmuş ve bu tür eserler pratik tasavvufta, tasavvufî hayâtın şekillenmesinde önemli görevler üstlenmiştir. *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzu'r-rahmânî* de Abdülkâdir el-Geylânî'nin vaaz ve sohbetlerinden derlenmiş mühim bir eserdir. Bizler, bu büyük sûfî, pîr, kalp tabîbi ve gönül erinin tasavvuf ve tarîkat anlayışını en geniş bir şekilde, aynı zamanda vaaz edebiyâtına dâir önemli ve güzel bir kaynak da olan bu eserinde bulmaktayız. Gerçekten de, *el-Fethu'r-rabbânî*, hem günümüze kadar ulaşmış en eski ve dünyâdaki en yaygın tarîkat olan Kâdiriyye mensuplarının, hem de tasavvufla ilgilenen hemen herkesin başvurduğu, sünnî tasavvuf anlayışının gelişmesine katkıda bulunmuş önemli bir tasavvuf klasiğidir.

1. Abdülkâdir el-Geylânî'nin Hayâtı ve Eserleri

1.1. Hayâtı

el-Gavsü'l-A'zam, el-Bâzü'l-Eşheb gibi lakaplarla da anılan Muhyiddîn Ebû

* Prof. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi

Muhammed Abdülkâdir b. Mûsâ el-Geylânî el-Hanbelî 470/1078 yılında, bugün Îran'ın kuzeyinde, Hazar Denizi'nin güneyinde bulunan Geylân bölgesinin Büştîr kasabasında dünyâya gelmiştir.[1] Anne ve babasının dindâr ve tasavvufî bir yaşama sâhip âilelere mensup olduğu kaydedilir. Kendisinin hem seyyid, hem de şerîf olduğunu gösteren nesep silsileleri vardır.

On sekiz yaşında iken, ilim tahsîli yapmak üzere devrin ilim, kültür, ticâret, siyâset ve hilâfet merkezi olan Bağdat'ā geldi. Bilhassa fıkıh, akâid, hadîs ve edebiyât sâhalarında zamânın meşhur hocalarının ders halakalarına katılarak tahsîlini ikmâl etti.[2]

Abdülkâdir el-Geylânî Hanbeliyye mezhebinin önde gelen imamlarından birisi olarak da kabul edilir. Ancak, bâzı kaynaklarda onun Hanbeliyye ve Şâfiiyye mezhebine göre fetvâ verdiği, dolayısıyla Hanbelîlerin olduğu kadar Şâfiîlerin de imamı olduğu zikredilir.[3]

Bağdat'ta bir yandan ilmî tahsîlini devam ettiren Abdülkâdir el-Geylânî, diğer yandan tasavvufî eğitimini de ihmal etmemiş ve zaman zaman Bağdat harâbelerine çekilerek nefis terbiyesi ve tezkiyesine ağırlık vermiştir. Onun bu inzivâ hayâtı kendi ifâdesiyle 25 yıl kadar sürmüştür.[4] Bu esnâda 513/1119 yılında, melâmet meşrebine de sâhip olduğu anlaşılan sûfî Ebu'l-Hayr Ebû Abdullâh Hammâd b. Müslim ed-Debbâs (ö.525/1130) ile karşılaşmış ve onun sohbetlerine katılmış, onunla arkadaşlık etmiştir.[5] Hammâd'ın yanında bir süre tarîkat ilmi (tasavvuf) ile meşgul olduktan sonra, aynı zamanda fıkıh hocası ve medrese sâhibi olan Ebû Sa'd el-Muharrimî'den "hırka-i tarîkat" giymiştir. Abdülkâdir el-Geylânî, Ebû Sa'd el-Muharrimî'nin vefâtından sonra onun hem medresesinin hem de tarîkatinin başına geçmiştir.[6]

---

1 el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, 1986, I/426; el-Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Mısır, 1332, I/372.

2 Abdülkâdir el-Geylânî'nin hocaları için bk. Gürer, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî Hayâtı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul, 1999, s. 61-63.

3 Eş-Şattanûfî, Alî b. Yûsuf, (İbn Cahzam), *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr*, Mısır, 1304, s. 118 (Şattanûfî'nin bu eseri Abdülkâdir el-Geylânî hakkında olduğu kadar, onun zamânında bilhassa Bağdat'ta yaşayan sûfîler için de ilk tabakât niteliğindedir; biz sonraki kaynakların hep ondan nakillerde bulunduklarını tesbit ettik); es-Sincâri, Abdurrahmân b. Îsâ el-Kâdirî, *es-Subhu's-sâfir*, Kâhire Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Târih, no:: 1850, mikrofilm no:: 35489, vr. 14a; et-Tâdifî, Muhammed b. Yahyâ, *Kalâidü'l-cevâhir*, Mısır, 1303, s. 9, 48.

4 Eş-Şattanûfî, *age*, s. 85.

5 *Age*, s. 20.

6 *Age*, s. 106; İbnü'l-Verdî, Zeyneddîn Ömer, *Tetimmetü'l-Muhtasar*, tah.: Ahmed Rif'at Bedrâvî, Beyrut, 1970, III/111; el-Yâfiî, Afîfeddîn, *Mir'âtü'l-cinân*, Beyrut, 1970, III/353; ed-Deyrî, Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Alî el-Kâdirî, *er-Ravdu'z-zâhir*, Kâhire Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Târîh Tal'ât,

İlmî ve tasavvufî dirâyeti herkes tarafından günden güne artarak kabul edilen, büyük bir hüsn-i kabul gören âlim ve şeyh Abdülkâdir el-Geylânî, öğrencilerine verdiği dînî ilim öğretimini medresesinde, müridlerinin eğitimini ise ribâtında yapmıştır.

Bir müddet evlenmemesine rağmen, Hz. Peygamber'in işâreti üzerine[7] evlenmiş, dört hanımından 22'si kız olmak üzere toplam 49 çocuk dünyâya gelmiştir.[8] Çocuklarının ve torunlarının onun tasavvuf ve din anlayışının İslâm dünyâsının dört bir yanına intişâr etmesinde ve büyük bir tarîkat hâline gelmesinde katkıları son derece büyük olmuştur.

Geride, birçok eser, fikriyâtını devam etirecek bir nesil, binlece talebe ve mürîd bırakan Hz. Pîr el-Gavsü'l-Ā'zam Seyyid Abdülkâdir el-Geylânî 91 yaşında iken 8.4.561/16.2.1166 târihinde, bir Cumartesi gecesi vefât etmiştir.[9]

1.2. Eserleri

Kütüphânelerimizde Abdülkâdir el-Geylânî'ye âit pek çok eser bulunmaktadır. Bunlar arasında ise *el-Gunye li tâlibî tarîkı'l-Hak, el-Fethu'r-rabbânî, Cilâü'l-hâtır* ve *Fütûhu'l-gayb* onun dînî ve tasavvufî görüşlerini ortaya koymak açısından en önemlileridir. Bu eserlerden ilki te'liftir, diğerleri ise vaaz ve sohbetlerden derleme şeklinde meydâna gelmiştir.

el-Gunye li-tâlibî tarîkı'l-Hak fıkıh, akâid ve tasavvufla ilgilidir. Klasik bir ilmi-hâl kitabı mâhiyetindedir. Eserde fıkhî konular Hanbelî mezhebine göre açıklanır. Akâidle ilgili konular selefî bir anlayışla "*Fî ma'rifeti's-Sâni'*" bölümünde, tasavvufla alâkalı mevzûlar ise kitabın sonundaki "*Âdâbu'l-mürîdîn*" bölümünde, sünnî bir tasavvuf anlayışı çerçevesinde işlenir.

el-Gunye'nin kütüphânelerimizde pek çok yazma nüshası mevcuttur ve ilk baskısı 1288/1871'de Kâhire'de Bulak Matbaası'nda yapılmıştır.

Brockelmann, *Cilâü'l-hâtır fi'l-bâtın ve'z-zâhir*'in *Sittîn mecâlis* adıyla

---

no:: 1969, mikrofilm no:: 13497, vr. 8a.

7 Es-Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut, 1966, s. 167; es-Sincârî, *age*, vr. 9a; et-Tâdifî, *age*, s. 52

8 İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, tah.: Muhammed Mevlûd Halef, Beyrut, 1986, s. 307; ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, tah.: Şuayb el-Arnavûd, Beyrut, 1985, XX/447; et-Tâdifî, *age*, s. 52.

9 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam*, tah.: Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut, 1992, XVIII/173; İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts., I/299; et-Tâdifî, *age*, s. 166.

Kâhire'de H. 1281 yılında basıldığını belirtir.[10] Bu eser bâzı çalışmalarda "*el-Fethu'r-rabbânî*'nin 57. ve 59. bölümlerinin bir araya getirilmiş şekli"[11] olarak tanıtılır ki, bu doğru değildir. *Cilâü'l-hâtır*, Abdülkâdir el-Geylânî'nin vaazlarını bir araya getiren *el-Fethu'r-rabbânî* gibi müstakil bir derleme ve *el-Fethu'r-rabbânî*'nin âdetâ bir devâmı niteliğindedir. Ne var ki, *Cilâü'l-hâtır, el-Fethu'r-rabbânî* kadar tanınmamaktadır.[12]

Abdülkâdir el-Geylânî'nin önemli eserlerinden bir diğeri de *Fütûhu'l-gayb*'dir. Oğlu Abdürrezzâk'ın onun sohbet, vaaz ve hutbelerinden derlemiş olduğu 78 bölümlük (konu başlığı) bir kitaptır. Eser İbn Teymiyye tarafından "*Şerhu kelimât min Fütûhı'l-gayb*" adıyla şerhedilmiş, bu şerh *Câmiu'r-resâil* (Cidde 1984, 71-189) içinde yayınlanmış ve üzerinde T. Michel tarafından da *"İbn Teymiyye's Sharh on the Futûh al-ghayb of Abd al-Qâdir al-Jîlânî"* adıyla bir çalışma yapılmıştır (*Hamdard Islamicus,* sayı 4, 3-12).

Esâsen Abdülkâdir el-Geylânî'nin bunlardan başka da eserleri vardır ki, bunları üç gruba ayırarak sâdece isimlerini zikretmekle yetinmek istiyoruz:

a. Nesirler: *Mektûbât, Sırru'l-esrâr ve mazharu'l-envâr fî mâ yahtâcu ileyhi'l-ebrâr, es-Sirâcü'l-vehhâc fî leyleti'l-mi'râc, ed-Dürerü's-seniyye fi'l-mevâızı'l-Geylâniyye, Tenbîhü'l-gabî fî rü'yeti'n-Nebî, el-Muhtasar fî ılmi'd-dîn, Usûlü's-seb'a, Usûlü'd-dîn, Risâle fi't-tevhîd, Akîde*.

b. Şiirler: Onun şiirleri *Dîvân* adı altında biraraya getirilmiş ve *Dîvân* Yûsuf Zeydân tarafından tahkik edilerek Kâhire'de 1990'da basılmıştır. Bunun hâricinde Abdülkâdir el-Geylânî'ye âit olan pek çok şiir de mevcuttur ki, bunların isimleri de şu şekildedir: *el-Kasîdetü'l-ayniyye, Reşfü'l-müntehilîn, el-Esmâü'l-hüsnâ, Hamriyye, Ümmiyye, Tâiyye, Lâmiyye, Tasavvufiyye, Hamse-i Geylânî, Vesîle*.

c. Virdler, hizbler, duâlar: Bunların isimleri de: *Salavât, el-Kibrîtü'l-ahmer fi's-salâti ale'n-Nebî*[(s)]*, Da'vetü'l-celâle, Kenzü'l-ā'zam, Duâu fethı'l-basâir, ed-Delâil (es-Salâtü'l-kübrâ), Evrâd, Hızbü beşâiri'l-hayrât, Hızbü't-tazarru' ve'l-ibtihâl (İbtihâlü'ş-Şeyh Abdilkâdir), Hızbü's-seriyyâniyye (Da'vetü's-Seriyyâniyye),*

10 Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Litteratür Supplementband (GAS), Leiden 1937, I/778.

11 Margoliouth, *David Samulel*, "*Abdülkâdir el-Cîlî*" İ.A., İstanbul, 1993, I/81; Uludağ, Süleyman, "*Abdülkâdir-i Geylânî*" D.İ.A., İstanbul, 1988, I/236

12 Bu sebeple Cilâü'l-hâtır'ı tanıtma ihtiyâcı hissettik ve bunu bir makâle hâline getirdik. (Bk. Gürer, Dilâver, "Abdülkâdir Geylânî'nin Fazla Tanınmayan Bir Eseri: Cilâü'l-hâtır fi'l-bâtın ve'z-zâhir" Journal of the Hıstory of Sufism, (pecial issue: The Qâdirıyya Order), Paris, 2000, s. 21-51.)

Hızbü's-sağîr, Hızbü'l-hıfz, Hızbü'n-nasr, Duâü hızbi'n-nasr şeklindedir. Bunların çoğu da İsmâîl b. Muhammed Saîd el-Geylânî el-Kâdirî tarafından ***el-****Füyûzâtü'r-rabbâniyye fi'l-evrâdi'l-Kâdiriyye* (İstanbul 1281 h.) ve *el-Füyûzâtü'r-rabbâniyye fi'l-meâsir ve'l-evrâdi'l-Kâdiriyye* (Beyrut ts.) isimleriyle biraraya getirilmiştir.

Ayrıca, onun *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Miskü'l-hıtâm)*[13] veyâ *Havâssu'l-Fâtihati'ş-Şerîfe* (Vatikan, V. 1458)[14] isminde bir tefsîri de vardır.

Er-Risâletü'l-gavsiyye'nin ona âit olup olmadığı ise şüphelidir.[15]

3. *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzu'r-rahmânî*'nin Yazılış Sebebi

Kitabın Abdülkâdir el-Geylânî'nin vaaz ve sohbetlerinden oluştuğunu belirtmiştik. Dolayısıyla onun yazılış sebebi bellidir: Kitap te'lif etmeye zamânı müsâit olmayan büyük sûfî ve vâizin tasavvuf anlayışının en kolay bir şekilde sonraki nesillere aktarılması. Ayrıca, sûfîlerin önemli özelliklerinden birisinin de zuhûrâta göre konuşmaları olduğunu, onların "hazırlıksız" ve irticâlî olarak konuşmayı tasavvufî yönden daha doğru bulduklarını biliyoruz. Bu sebeple, Abdülkâdir el-Geylânî'nin kırk yıl süren vaaz ve sohbetlerinden zaman zaman notlar alınmış ve onun tasavvuf ve tarîkat anlayışının kitaplaşması hedeflenmiştir.

Aslında, Abdülkâdir el-Geylânî'nin vaaza nasıl başladığı da burada önem kazanmaktadır. Dolayısıyla onun vaaza başlayışı ve vaazlarına olan ilgiden de bahsetmenin gerekli olduğuna inanıyoruz.

Dînî eğitimini başarıyla tamamlayan ve tasavvufî yönden de önemli mesâfeler kateden Abdülkâdir el-Geylânî, yine de kendisini halka vaaz u nasîhat etme konusunda yeterli görmüyor ve bu yüzden, hocası Ebû Sa'd el-Muharrimî'nin Bâbü'l-Ezc'deki medresesinde ondan sonra ders vermeye başlamış olmasına rağmen, vaaz kürsüsüne çıkmaktan imtinâ ediyordu. Ne var ki, zamânın büyük sûfîsi Yûsuf el-Hemedânî'nin (ö.535/1140) teşvîki ile 521/1127 yılında aynı medresede vaazlar vermeye başlamıştır. Bu olayı Abdülkâdir el-Geylânî şöyle anlatır:

---

13 Es-Sâmerrâî, Yûnus, eş-Şeyh Abdülkâdir el-Geylânî hayâtühû âsâruhu, Bağdat, ts., s. 16.

14 Brockelmann, GAS, I/778.

15 Abdülkâdir el-Geylânî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Uludağ, agm, I/236-237; Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 109-128.

"Hemedân'dan kendisine Yûsuf el-Hemedânî denen bir adam geldi. Ona "kutup" deniyordu. Ribatta konuk oldu. Oraya gittim fakat onu göremedim. Bana kendisinin serdâbda (bodrumda) olduğu söylendi. Hemen oraya indim. Beni görünce ayağa kalktı. Beni yanına oturttu. Ahvâlimi bana îzah etti, müşkilâtımı hâlletti. Sonra bana insanlara konuşmamı söyledi. Ben ise ona, "Acemî" birisi olduğumu, Bağdat'ın fasihleri gibi konuşamayacağımı, bildirdim. Bunun üzerine şunları söyledi :

- Sen fıkhı, fıkıh usûlünü, hilâfı, nahvi, lügati ve Kur'ân'ın tefsîrini iyice öğrendin. O halde, konuşma sana neden uygun düşmeyecekmiş?!.. Kürsüye çık ve konuş!.. Ben sende hurma olacak bir tohum, bir kök görüyorum!.."[16]

Bir menkıbeye göre ise Abdülkâdir el-Geylânî (yakaza hâlinde iken) Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber ona insanlara neden konuşmadığını sorar. O da kendisinin "Acemî" olduğunu ve Bağdat'ın fasihleri gibi konuşamayacağını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Abdülkâdir el-Geylânî'den ağzını açmasını ister. O da ağzını açar. Hz. Peygamber onun ağzına yedi defa üfler ve ona insanlara konuşması emreder.[17]

İşte bu olaydan sonra o, halka vaaz u nasîhat vermeye, onları irşad etmeye, tasavvufî deyişle, mâneviyâtın ferahlatıcı rüzgârından nîmetlendirmeye başlar.

Önceleri, vaazlarını dinlemeye oldukça az sayıda kişinin geldiği kendi lisânından rivâyet edilir.[18] Ancak kısa zamanda ünü yayılır. Meclisleri değişik din mensûbu insanlarla dolup taşmaya başlar. Öyle ki 528/1133 yılında, vaaza başlamasından 7 yıl sonra medrese genişletilmek zorunda kalınır.[19]

Sohbet ve zikir meclislerine geniş halk kitlelerinin yanı sıra ulemâ, sûfiye ve devlet ricâlinden de pek çok kimse katılmıştır. Vaazına gelenlerin sayısının 70 bin dolayında olduğu, bir kerâmeti olarak da mecliste en uzakta bulunan kişinin en yakındaki gibi onun sesini işittiği rivâyet edilir.[20]

Vaazlarının sâdece Müslümanlar üzerinde değil, diğer din mensupları üzerinde de son derece te'sirli olduğunu görüyoruz. Yahudi ve Hıristiyanlar-

---

16 Eş-Şattanûfî, *age*, s. 92, 147; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut, 1996, h. 561-570 olayları cildi, s. 95-96; el-Askalânî, İbn Hacer, *Gıbtatü'n-nâzır*, neşr.: Muhammed Sâlim Bevvâb, (*es-Sefînetü'l-Kâdiriyye*, I. cilt içerisinde), I/15.

17 Eş-Şattanûfî, *age*, s. 25-26;İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Alî, *Dürerü'l-cevâhir*, Süleymâniye Ktp., Abdullah Efendi, no:: 171, vr. 11a-11b.

18 el-Vâsıtî, Takıyyüddîn Ebu'l-Ferec, *Tiryâku'l-muhibbîn (Tabakâtü hırkati's-sûfiyye)*, Kâhire, 1305, s. 50; İbnü'l-Verdî, *age*, III/108; el-Askalânî, *age*, s. 26.

19 İbnü'l-Cevzî, *age*, XVIII/173; el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Mir'âtü'z-zemân*, Haydarâbâd, 1951, VIII/254; eş-Şattanûfî, *age*, s. 106.

20 İbnü'l-Verdî, *age*, III/108; el-Askalânî, *age*, s. 28

dan yüzlerce kişinin onun sohbetini dinleyerek müslüman olduğu ve on binlerce günahkâr müslümanın da onun eliyle tevbe ettiği kaydediliyor.[21]

Ne var ki, onun sohbetini dinleyip, ilk anda birşey anlamayanlar da çıkmıştır. Bunlardan meşhur nahivci Ebû Muhammed Abdullâh el-Haşşâb'ā Abdülkâdir el-Geylânî'nin şöyle sitem ettiği zikredilir: "--Yazıklar olsun sana! Bizim zikir meclisimize karşı nahiv ile uğraşmayı tercih ediyorsun. Halbuki, bizim sohbetimize devam etsen biz seni Sîbeveyh yaparız!."[22]

4. *el-Fethu'r-rabbânî*'nin Yazma ve Baskı Nüshaları ve Tercümeleri

Eserin kim ya da kimler tarafından derlendiği kesin olarak belli değildir. Bununla birlikte el-Karamânî *el-Fethu'r-rabbânî*'yi Afîf'in Abdülkâdir el-Geylânî'nin lisânından yazdığını söyler.[23] es-Sâmerrâî de onun halîfelerinden Afîfeddîn b. el-Mübârek tarafından nakledildiğini belirtir.[24] Gerek el-Karamânî'nin, gerekse es-Sâmerrâî'nin bahsettiği kişi şeyhin torunlarından Afîfeddîn b. el-Mübârek[25] olsa gerektir. Şu da var ki, o vaaz ederken, oğullarının da içinde yer aldığı takrîben yüz kişilik bir grubun onun sözlerini notlar hâlinde kaleme aldığı rivâyet edilmektedir.[26]

el-Fethu'r-rabbânî'nin kütüphânelerimizdeki yazma nüshaları şunlardır: Süleymâniye Ktp., Hekimoğlu, no:: 978; Yazma Bağışlar, no:: 1971, istinsah târihi: 1069/1659; Esad Efendi, no:: 1676; Hacı Mahmud Efendi, no:: 2419; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emânet Hazînesi, no:: 1281, istinsah târihi: 1111/1700; Hacı Selim Ağa Ktp., no:: 536; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, no:: 3716.[27]

Kitabın ilk baskısı Kâhire'de (Bulak) H. 1281 yılında yapılmıştır. Diğer baskıları: Mısır (Kâhire, Bulak) 1284, 1289, 1302, 1303, 1318, 1960, 1968, 1973; Beyrut, 1983, ts., (Dârü'l-Elbâb); Karaçi, 1992. Ayrıca, yerini tesbit edemediğimiz bir baskısı da Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî tarafından 1985 yılında yapılmıştır.

---

21 İbnü'l-Cevzî, *age*, XVIII/173; İbnü's-Sâî, *Târîhu'l-hulefâi'l-Abbâsiyyîn*, Kâhire 1993, s. 128; eş-Şattanûfî, *age*, s. 96; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX/447, 449; et-Tâdifî, *age*, s. 7-8, 22; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut, 1979, III/199.

22 İbnü'n-Neccâr, *age*, s. 306; el-Askalânî, *age*, s. 31; ed-Deyrî, *age*, vr. 15a.

23 El-Karamânî, Alî b. Muhammed, el-Hakku'z-zâhir fî şerhi hâli'ş-şŞeyh Abdilkâdir, (?-?), s. 28.

24 Es-Sâmerrâî, *age*, s. 16.

25 Bk. eş-Şattanûfî, *age*, s. 115.

26 Bk. İbnü'l-Verdî, *age*, II/110.

27 Bunların dışında Brockelmann bir kaç tâne yazma nüshadan daha bahsetmektedir. (Bk. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratür* (GAL), Leiden 1943, I/562; GAS, I/778.

el-Fethu'r-rabbânî Muhammed Gassâl Nasûh Azkûl ve Muhammed Zekeriyyâ ez-Zaîm tarafından tahkik edilerek Sûriye'de basılmıştır (Dimaşk, 1996). Ne var ki, onlarca yazma nüshası bulunan bu eserin tahkîki için Şam Zâhiriyye ve Halep Mevleviyye kütüphânelerindeki sâdece iki nüshanın ve Mısır-1281 baskısının kullanılmış olması tahkîkin güvenilirliğini şüpheye düşürmektedir.

Türkçe'ye Abdülkâdir Akçiçek tarafından "*el-Fethu'r-rabbânî İlâhî Armağan*" (İstanbul, 1961, 1968, 1977, 1980; Ankara, 1962, 1988), Yaman Arıkan tarafından "*Abdülkâdir Geylânî'nin Sohbetleri*" (İstanbul, 1985) ve Sıtkı Gülle tarafından da *Huzur Sohbetleri* (İstanbul 1997) adıyla tercüme edilmiştir. Muhammed el-Fâtih tarafından ise Fransızca'ya *Enseignemets Soufis (al-Fath al-Rabbani wa'l-faydh al-Rahmani)* adıyla tercüme edilmiştir (Beyrut, 1996).

Memleketimizdeki Türkçe tercümelerin baskısı, ihtiyâca binâen kısa sürede tükenmekte ve bu yüzden tekrar tekrar basılmaktadır. Ne var ki, önemli bir ihtiyâcı karşılamasına rağmen, bu tercümelerin ilmî olduğunu söylemek mümkün değildir. Tercümelerin oldukça rahat bir üslupla ve ilmî endişeden uzak bir tavırla gerçekleştirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu sebeple, eserin tahkikli nüshası da göz önünde bulundurularak ve ilmî üslûba riâyet edilmek şartıyla yeniden tercüme edilmesi elbetteki gereklidir.

Kitabın sonunda yer alan Abdülkâdir el-Geylânî'nin vefâtı ânında söylediği sözler *"Vasiyyet"* adıyla da istinsah edilmiştir. *Vasiyyet'*in nüshaları: Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, no:: 2941/2 ve Hekimoğlu, no:: 524/2.

5. *el-Fethu'r-rabbânî*'nin Muhtevâsı ve Kaynakları

el-Fethu'r-rabbânî Abdülkâdir el-Geylânî'nin, çeşitli târihlerde, 36'sını medresede, 17'sini ribatta yaptığı, toplam 62 adet vaazından derlenmiştir. Vaazların 9'unun yapıldığı yer ise belli değildir. Eserde vaazlar meclis başlığı altında verilir ve çoğu meclisin târihi kaydedilmiştir. Ancak meclisler târih sırasına göre yerleştirilmemiştir. Bunların en erken târihlisi 6 Cemâziyelâhir 545 târihi ile 30. meclistir ve ribatta gerçekleşmiştir. En son târihlisi ise medresede yapılan ve 25 Receb 546 (Receb'in sondan 6. günü) târihini taşıyan 62. meclistir.[28]

28 Günümüz araştırmacılarından Abdürrezzâk el-Geylânî bu meclislerin bir seneden daha az bir zamanda gerçekleştiğini söyler ki, (el-Geylânî, Abdürrezzâk, *eş-Şeyh Abdülkâdir el-Cîlânî ve a'lâmü'l-Kâdiriyye,* Dimaşk, 1994, s. 322) bu doğru değildir. Burada el-Geylânî'yi yanıltan, onun ilk ve son meclislerin târihine bakması olmuştur. Halbuki arada ilk meclisten daha önce

Abdülkâdir el-Geylânî'nin vaaz ve sohbet meclisleri haftada üç cefa yapılırdı. Cuma sabahları ve Salı akşamları medresede, Pazar sabahları ise ribatta olurdu.

Baskı, tahkik ve tercümelerden anlaşıldığına göre aslında meclislerin konu başlığı yoktur, ancak, konunun muhtevâsına uygun başlıklar sonradan konmuştur. Konusu tamâniyle tasavvufî düşünce, ahlâk, âdâp ve erkân vs. ile ilgilidir.

Eserde hem tasavvufun ana konularına, hem de tarîkat esaslarına ilişkin Şeyhin görüşlerini parça parça ve bâzan da biraz daha toplu bir şekilde bulmak mümkündür. Bu cümleden olarak onda; zühd, tevbe, takvâ, şükür, sabır, rızâ, sıdk, ihlâs, muhabbet, uzlet, halvet, celvet, kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi, tefekkür, murâkabe, tâat, zâhirî ve bâtınî cihad, hırs, riyâ, tevâzu, havf, müşâhede, ilim-amel ilişkisi, zâhir-bâtın uyumu, zikir ve çeşitleri, irâde, havâtır, ilhâm, şathiye, kurbet, tevhîd, Kitap ve Sünnete ittibâ, fenâ-bekâ, îkân, mârifet-irfân-ârif, seyrin aşamaları, vuslat, hakîkat, mâsivâyı terk, kabz-bast, velâyet, evliyâ-enbiyâ, mahv-isbât… gibi nazarî ve pratik tasavvufun ana konularının yanısıra, Hakk'ā açık veyâ gizli îtiraz etmemek, evliyâya hürmet, seyr u sülûk, nâiblik, halkın derecelendirilmesi, ricâl-i gayb (kutup, evliyâ, abdâl, nücebâ), mürîd-murâd, sohbet çeşitleri, şeyh-mürîd ilişkisi, şeyh zarûreti, şeyh çeşitleri, kalp-sır ve ruh gözü, şirk, yalnızca Allâh'a güvenme ve ondan isteme, nefse muhâlefet, şerîat-tarîkat ilişkisi, dervişlere hizmet, yakaza hâli, bidâyet-nihâyet, velînin nazarı, nefsânî putlar, helâl lokma yemenin önemi, dünyâ-âhiret dengesi, evliyânın ölümü, ölüm çeşitleri… gibi tarîkat esasları da ele alınmış ve işlenmiştir.

Tasavvufî kaynaklarda sıkça rastlanan ve zaman zaman hadîs olarak zikredilen "Nefsini bilen Rabbini bilir" "Bir saat tefekkür, bir geceyi ibâdetle geçirmekten hayırlıdır" "Dünyâ sevgisi her hatânın başıdır" "Allâh'ı tanıyanın dili tutulur" "Dünyâ âhiretin tarlasıdır.." "Yalan îmânı uzaklaştırır" "Önce dînî ilimlerde derinleş, sonra uzlete çekil" "Ben kalpleri benim için kırık olanlarla berâberim" "İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar" gibi sözler *el-Fethu'r-rabbânî*'de de kullanılmıştır.

el-Fethu'r-rabbânî Arapça olmasına rağmen içerisinde, rezkâriyye, câmekiyye, rûzene, zūkârî gibi Farsça veyâ Türkçe'den Arapça'ya geçtiği zan-

---

târihli olan meclisler vardır.

nedilen kelimelere de rastlanmaktadır.[29]

Eserin muhtevâsı kimilerince tenkit konusu edilegelmiştir. Meselâ, İbn Kesîr *el-Gunye* ve *el-Fethu'r-rabbânî'*de güzel şeyler olmakla birlikte, mevzû ve zayıf hadîslerin kullanıldığını iddiâ eder.[30]

el-Karamânî ise *el-Fethu'r-rabbânî'*de kendisine hoş gelmeyen, akla ve akâide muhâlif bâzı bilgilerin bulunduğunu, oysa bunların Abdülkâdir el-Geylânî gibi sâlih, ârif ve sûfî bir şahıstan sudûr edemeyeceği kanâatinde olduğunu belirtir. Ancak, verdiği örnekleri hiç anlamadığı, ya da tamâmiyle kaba bir mantıkla yorumladığı anlaşılmaktadır.[31]

Klasik vaaz ve nasîhat kitaplarında olduğu gibi bu eserde de bâzı sözlerin Hz. Peygamber'e isnat edildiği ve hadîs olarak zikredildiği görülmektedir. Klasik tasavvuf kaynaklarındaki ihtilaflı hadîslerin değerini araştıran M. Uysal'a göre bâzı tasavvuf kaynaklarında olduğu gibi, *el-Fethu'r-rabbânî'*de de, Hz. Peygamber'e âit olmayan bâzı sözler ona isnat edilerek, merfû bir hadîs gibi kullanılmıştır. Ancak onun da belirttiği gibi Abdülkâdir el-Geylânî müteşerri ve hadîs birikimi oldukça sağlam olan bir sûfîdir. Kitabın derleme olduğu dikkate alınınca bu tür sözlerin hadîs olarak kaydedilmiş olmasının derleyen kişinin de hatâsı olabileceği ihtimal dâhilindedir.[32] Kaldıki Uysal tergîb ve terhîb amaçlı haberlerle birlikte mev'ıza ve fadâil konularında haber kullanma husûsunda, bizzat hadîsçilerin dahi ahkâm hadîslerinde oldukları kadar sıkı davranmadıklarının bilindiğini; meselâ hadîs ve ricâl tenkîdinde şedîdliği ile bilinen İbnü'l-Cevzî'nin *Saydü'l-hâtır* (Kâhire, 1996) adlı eserine bir göz atıvermenin bu hususta insana yeterli bir fikir vereceğini kaydettikten sonra, Abdülkâdir el-Geylânî'nin bu eserde kullandığı haberlerin bütününün bu çerçeveye giren rivâyetler olduğunu belirtir.[33]

6. *el-Fethu'r-rabbânî'*nin Yazılış Yöntemi

Eser, Abdülkâdir el-Geylânî'nin sohbetlerinden parça parça derlenmiştir. Zîrâ konulara bakıldığında, onların bir sohbetin tamâmını aksettirmediği, çoğunun

29 El-Geylânî, *age*, s. 324.

30 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut, 1981, XII/252.

31 El-Karamânî, *age*, s. 28-31.

32 Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Hadîsler*, Selçuk Ün., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya-2000, basılmamış doktora tezi, s. 166 vd.

33 *Age*, s. 182.

eksik olduğu, vaazdaki önemli yerlerin ya da yazan kişinin not edebildiği veyâ yazılmasını uygun bulduğu kısımların aktarıldığı görülür. Son meclis ise oldukça uzun ve müteferrik konulardan oluşmaktadır. Kitabın sonuna şeyhin vefâtı ilâve edilmiştir. Bu ilâvenin kim tarafından ve ne zaman yapıldığı ise meçhûldür.

Abdülkâdir el-Geylânî vaaza başlamadan önce Kur'ân-ı Kerîm okunur ve sonra konuşmasına, klasik İslâmî gelenekte olduğu gibi duâ ile başlardı. Sonra işleyeceği konu ile ilgili âyet ve hadîsleri verir, belli bir metne bağlı kalmadan, irticâlî olarak konuya devam ederdi.[34] Meclislerin sonunda ise genellikle "Rabbimiz bize dünyâda da âhirette de iyilik ver ve bizi cehennem azâbından koru"[35] âyetinin okunduğunu tesbit ediyoruz.

Şeyh vaazlarında son derece te'sirli, akıcı ve samîmîdir. Cennet-cehennem, mükâfat-cezâ, iyi-kötü, hayır-şer gibi zıt unsurları dâimâ bir arada kullanmış, insanları yapacakları amellere göre uyarmaya veya müjdelemeye oldukça ihtimam göstermiş, bol bol âyet, hadîs, kıssa, rivâyet, menkıbe, kelâm-ı kibâr ve vecîzeler kullanarak sohbetini süslemiştir. Dünyâ hayâtının geçiciliği, asıl hayâtın âhirette başlayacağı, Allah rızâsını kazanmanın başlıca hedef olduğu vaazlarının ana temasını oluşturur. Konular arasında belli bir bütünlüğün olduğu da söylenemez. Konuşma irticâlî olarak yapıldığı için, konuşmanın akışına göre konudan konuya geçilmekte ve muhtevâ kendiliğinden şekillenmektedir. Onun konuşmasının te'sîriyle insan kendisini bir anda cennetin en yüksek katında veyâ cehennemin en aşağı derekesinde hissetmektedir. Bu, sohbetin son derece canlı olduğunun bir işâreti olduğu gibi, halk tarafından sohbetlere fazlaca rağbet gösterilmesinin de bir sebebini de îzah etmektedir.

Söz arasında sık sık "ey oğul!", "ey kavim" gibi nidâlar ile muhatabın zihni uyanık tutulmaya çalışılmıştır. Kimi zaman tatlı, yumuşak sözler, latîf ifâdeler kullanılırken, kimi zaman da "yazıklar olsun sana!" gibi oldukça sert uyarılara yer verilmiştir ki, bunların sayısı da az değildir.

İnsanların umûmuna yönelik hitâbeti ihtivâ ettiği için kitabın dili oldukça basit ve açıktır. Sohbet esnâsında açık, anlaşılır teşbihlere bolca yer verildiği dikkat çeker. Hitap doğrudan doğruya muhâtabadır. Hz. Şeyh sık sık kendisinden örnekler verir ve dinleyici ile aralarında sıkı bir yakınlık gerçekleştirir. Meselâ şöyle der:

34 el-Geylânî, Abdülkâdir, *el-Fethu'r-rabbânî*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Elbâb), s. 120-121.

35 Bakara, 2/201.

> "Biliniz ki, ben sizin çobanınızım, sizi sevkedenim, sizin bekçinizim. Buraya kolay gelmedim. Her şeyi tevhîd kılıcı ile kestikten sonra bu makâma ulaştım. Size zarar da verebilirim, fayda da.. Beni övmeniz de, yermeniz de, bana teveccüh etmeniz de, benden yüz çevirmeniz de benim indimde aynıdır. Birçok kişi vardır ki, önceleri beni çokça zemmederken, onun zemmi övmeye dönüşmüştür. Aslında her ikisi de Allah'tandır, ondan değil. Size teveccühüm, sizi tutmaya çalışmam Allah içindir. Keşke mümkün olsaydı da her birinizle kabre berâber girseydim ve Münker ve Nekir'e onun yerine ben cevap verseydim. Bu sâdece size olan merhametimden ve şefkatimden dolayıdır. Allah bir kuluna diğer bir kulunu sevdirince onun kalbine o kişiye karşı vecd ve şefkat ilkâ edermiş…"[36]

Zaman zaman âyetler işârî olarak açıklanır. "O gün ne mal, ne de evlat fayda vermez; ancak Allâh'ā selîm bir kalp ile gelenler müstesnâ.."[37] âyetini Abdülkâdir el-Geylânî şöyle açıklar: "(Kalb-i selîm sâhibi) malına ve çoluk-çocuğuna kalbi ile bakmaz, kalbi onlarla sekînet bulmaz; aksine onları "iyi" görür.. Onlara sâhip oluşu sâdece Rabbinin emrine muvâfakat içindir. Onun kalbi evlat ve mal âfetlerinden selâmettedir…."[38]

Abdülkâdir el-Geylânî, sohbetlerinde meşhur sûfîlerin sözlerine, düşüncelerine, menkıbelerine yer vererek konuları halkın anlayacağı seviyede anlatmış olmasının yanısıra, zaman zaman da bâzı tasavvufî konuları sûfiyenin ıstılahlarını kullanmak sûretiyle sembollü bir şekilde ifâde etmiştir.[39]

7. *el-Fethu'r-rabbânî*'nin Tasavvufî Eserler İçindeki Yeri

Sûfîler, tasavvufî kaynakların yazılmasına ve böylece "doğru" tasavvuf anlayışının ortaya konması gerektiğine ancak Hallâc el-Mansûr (i. 309/922) hâdisesinden sonra hız vermişlerdir. Bu dönemde kaleme alınan ve tasavvuf ilmini anlatan bu eserlerde bilhassa "sünnî" tasavvuf anlayışına özen gösterildiğini, başka bir ifâdeyle, tasavvufun sınırlarının Ehl-i Sünnet anlayışının içerisinde tutulmaya gayret edildiğini görüyoruz. Dolayısıyla diğerlerinin yanısıra, özellikle Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *er-Risâlesi* ve İmâm el-Gazâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserleri sâyesinde şer'î ilim erbâbı ile mutasavvıfların arasındaki problemlerin bir noktaya kadar en aza indiğini ve her iki tarafın birbirine oldukça yakınlaştığını söyleyebiliriz.

---

36 El-Geylânî, a.g.e, s. 358.

37 Şuarâ, 26/88-89.

38 El-Geylânî, *age*, s. 333.

39 Azkûl, Muhammed Gassân, *el-Fethu'r-rabbânî* (tahkîkînin önsözü), Dimaşk, 1996, s. 19-20.

el-Fethu'r-rabbânî ise hemen bu zaman diliminin akabinde, tasavvufî düşüncenin toplumun hemen her kesimi tarafından sempatiyle benimsendiği bir dönemde, yâni tarîkatler döneminin hemen başlarında kaleme alınmıştır. Bu açıdan da onun, özelde Kâdiriyye'nin, genelde ise diğer tarîkatlerin sisteminin belirlenmesinde bir öncülük ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bu sebepledir ki, diğer tarîkatlerde de aynı metot tâkip edilerek pîrlerin görüşlerinin kayda geçirildiğini tesbit ediyoruz. Meselâ Rifâiyye tarîkatinin pîri Ahmed er-Rifâî'nin *el-Burhânü'l-müeyyed* ve *en-Nizâmü'l-hâs li-ehli'l-ihtisâs* isimli eserleri aynı şekilde vaazlardan derlenmiştir.[40] Yine, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin de müridlere tasavvuf ve tarîkat esaslarını öğretmek amacıyla kaleme alındığını biliyoruz.[41] Hocanın ya da şeyhin sohbetini kayda geçirerek kitap hâline getirme geleneği çok eskilere dayandığı gibi, bu gelenek günümüzde de geçerliliğini etkili bir şekilde devam ettirmektedir.

8. *el-Fethu'r-rabbânî*'nin Te'sirleri

Abdülkâdir el-Geylânî Hâris el-Muhâsibî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve İmâm el-Gazâlî gibi selefleri tarafından sınırları çizilen sünnî tasavvuf anlayışının yerleşmesinde ve gelişmesinde önemli rol oynamış sûfîlerden birisidir. Hattâ, Hallâc el-Mansûr ve İbn Arabî ve tâkipçilerine karşı oldukça şedîd davranan İbn Teymiyye'nin diğer sûfîlere karşı tam tersi bir tavır sergilemesinde, Abdülkâdir el-Geylânî ile aynı mezhepten, mensupları daha önce mutasavvıflara karşı en sert tepkiyi göstermiş olan Hanbeliyye mezhebinden olmasının te'sirli olduğu uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Burada, tasavvuf ile onun en sert muârızı durumunda olan Hanbeliyye'nin barışmasında ve uzlaşmasında Şeyhin emeğinin ve payının son derece önemli olduğunu da söyleyebiliriz.

Şüphesiz ki, Abdülkâdir el-Geylânî'nin tasavvufî görüşlerinin günümüze kadar ulaşmasının ve Kâdiriyye'nin hızla İslâm dünyâsına yayılmasının sebeplerinin birisi de Hz. Pîrin sohbetlerinin biraraya getirilmesiyle oluşan eserleridir.[42] S. Uludağ'ın da belirttiği gibi,[43] onun tasavvuf bakımından en önemli eseri

40 Bk. Tahralı, Mustafa, "Ahmed er-Rifâî", D.İ.A., İstanbul, 1989, II/129.

41 Bk. Gürer, Dilâver, *Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de Peygamber Kıssalarının Yorumu,* Konya, 2001, basılmamış çalışma, s. 17-18.

42 Kara, Mustafa, "Bağdat'tan Bursa'ya Bir Yol: Eşrefiyye" *Journal of the Hıstory of Sufism,* (pecial issue: The Qâdirıyya Order), Paris, 2000, s. 398.

43 Uludağ, agm, I/236.

ise *el-Fethu'r-rabbânî*'dir. Onun Bağdat'tâki, nefes ve sohbetleriyle başlayan tasavvufî düşüncesinin, tarîkat anlayışının Endonezya'dan Endülüs'e, Yemen'den Yesi'ye, Nijerya'dan Niğbolu'ya kadar çok geniş topraklarda kendisine tâlip ve sâlik bulabilmiş[44] olmasında bu eserinin çok önemli bir yerinin olduğu muhakkaktır.

Bugün Abdülkâdir el-Geylânî ve Kâdiriyye hakkında yapılan çalışmalarda onun tasavvuf anlayışının ve tarîkat sisteminin ortaya konmasında *el-Fethu'r-rabbânî*'nin en fazla mürâcaat edilen kaynak olduğunu görüyoruz.

Kaldı ki, bu kitapla ilgili akademik çalışmalar da yapılmıştır. Bizim tesbit ettiğimiz kadarıyla, bunlardan birisi Ankara Ü. İlâhiyat Fakültesi'nde Kerem Büyüközer isimli bir öğrenci tarafından 1992 yılında "*Abdülkâdir Geylânî'nin el-Fethu'r-rabbânî Eserindeki Hadîsler*" ismiyle yapılan lisans tezidir. Selçuk Ü. İlâhiyât Fakültesi öğretim üyelerinden Muhittin Uysal'ın doktora tezine de daha önce atıfta bulunmuştuk. Bir diğer çalışma ise Jean-Claude Vadet'e âittir. "*L'Inspiration du Shaykh Al-Jîlâni dans le Fath al-Rabbâni*" ismini taşıyan bu çalışma *Revue des Etudes Islamiques* Dergisinin (Paris, 1983) 51. sayısının 51-62. sayfaları arasında yayınlanmıştır. Vadet, bu makâlesinde Abdülkâdir el-Geylânî'nin *el-Fethu'r-rabbânî*'deki tasavvufî düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır.

El-Fethu'r-rabbânî hakkındaki sözlerimizi İbn Azzûz'un şu sözleri ile noktalamak istiyoruz: "Bu, mübârek, latîf bir kitaptır. Bütün güzel meziyetler onda toplanmıştır. O nefîs bir kitaptır. Mürîdler için bir tabsıra (gönül gözünü açan), ârifler için bir tezkire (güzel bir nasîhat), gâfiller için bir tenbîh ve şeytanın dostlarını perişan eden bir kitaptır."[45]

Gerçekten de, insan *el-Fethu'r-rabbânî*'yi okuyunca onun te'sirinden hemen etkilenmekte ve içinde bir ferahlık, gönlünde bir sevinç, kalbinde Allâh'ā bir yakınlık, âhirete dönük bir yaşama ve mâsivâya karşı zâhit olma arzusu, Hz. Peygamber'e daha sıkı sarılma ihtiyâcı.. gibi duygularla dolmaktadır. Böylece, bu eserin yüzyıllardan beri ve hâlâ niçin elden ele dolaştığının, insanların niçin ona bu derece rağbet gösterdiklerinin sebebini de en kısa yoldan anlıyoruz.

44 Kara, agm, s. 399.

45 Azkûl, *age*, s. 18 (*Resâilü İbn Azzûz*, s. 183'ten naklen).

Örnek Metin

المجلس الأول

الاعتراض على الحق عزَّ وجلَّ عند نزول الأقدار موت الدين، موت التوحيد، موت التوكل والإخلاص. والقلب المؤمن لا يعرف لِمَ وكيف لا يعرف، بل يقول: بلى النفس كلها مخالفة ومنازعة، فمن أراد صلاحها فليجاهدها حتى يأمن شرها. كلها شر في شر، فإذا جُوهِدت واطمأنت، صارت كلها خيراً في خير. تصير موافقة في جميع الطاعات وفي ترك المعاصي. فحينئذ يقال لها (يا أيتها النفسُ المُطمَئِنة ارْجعي إلى رَبكِ رَاضِية مَرْضِيَّة) يصح لها توقان، ويزول عنها شرّها، ولا تتعلق بشيء من المخلوقات، يصح نسبها من أبيها إبراهيم عليه السلام، فإنه خرج عن نفسه وبقي بلا هوى يجري وقلبه ساكن. جاءه أنواع من المخلوقات وعرضوا نفسهم عليه في معونته وهو يقول: لا أريد معونتكم، علمه بحالي يغنيني عن سؤالي. لما صحّ تسليمه وتوكله قيل للنار: (كوني بَرْداً وسَلاماً على إبْرَاهِيم) معونة الله عزَّ وجلَّ للصابر معه في الدنيا بغير حساب ونعيمه في الآخرة بغير حساب. قال الله تعالى: (إنَّمَا يُوَفى الصَّابرُونَ أجْرَهمْ بغيْرِ حِسَاب) لا يخفى على الله شيء بعينه، ما يتحمل المتحملون من أجله. اصبروا معه ساعة، وقد رأيتم لطفه وإنعامه سنيناً. الشجاعة صبر ساعة إن الله مع الصابرين بالنصر والظفر. اصبروا معه وانتبهوا له ولا تغفلوا عنه. لا تتركوا انتباهكم بعد الموت، فإنه لا ينفعكم الانتباه في ذلك الوقت. انتبهوا له قبل لقائه. انتبهوا قبل أن تنتبهوا بلا أمركم، فتندموا وقت لا ينفعكم الندم. وأصلحوا قلوبكم، فإنها إذا صلحَت صلح لكم سائر أحوالكم. ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم (في ابن آدم مُضْغة إذا صلحَت صلح لها سائر جسده، وإذا فسدت فسد لها سائر جسده، ألا وهي القلب). صلاح القلب بالتقوى، والتوكل على الله عزَّ وجلَّ، والتوحيد له، والإخلاص في الأعمال. وفساده بعدم ذلك. القلب طائر في قفص البنية، كدُرَّةٍ في حقة، كمالٍ في خزانة، فالاعتبار بالطائر لا بالقفص، بالدرّة لا بالحقة، بالمال لا بالخزانة.

اللهم اشغل جوارحنا بطاعتك، وقلوبنا بمعرفتك، واشغلنا طول حياتنا في ليلنا ونهارنا. ألحقنا بالذين تقدّموا من الصالحين، وارزقنا ما رزقتهم، كن لنا كما كنت لهم آمين.

يا قوم كونوا لله عزَّ وجلَّ كما كان الصالحون له، حتى يكون لكم كما كان لهم. إن أردتم أن يكون الحق عزَّ وجلَّ لكم، فاشتغلوا بطاعته والصبر معه والرضا بأفعاله فيكم وفي غيركم. القوم زهدوا في الدنيا وأخذوا أقسامهم منها بيد التقوى والورع، ثم طلبوا الآخرة وعملوا أعمالها. عصوا نفوسهم وأطاعوا ربهم عزَّ وجلَّ. وعظوا نفوسهم ثم وعظوا نفوس غيرهم.

يا غلام، عِظْ نفسك أوّلاً، ثم عِظْ نفس غيرك. عليك بخويصة نفسك، لا تتعدّ إلى غيرك وقد بقي تحتاج إلى إصلاحها. ويحك أنت تعرف كيف تخلص غيرك ؟ أنت أعمى، كيف تقود غيرك ؟ إنما يقود الناس البصير، إنما يخلصهم من البحر السابح المحمود. إنما يردّ الناس إلى الله عزَّ وجلَّ من عرفه، أما من جهله كيف يدل عليه ! لا كلام لك في تصرّف الله عزَّ وجلَّ وتحبه وتعمل له لا لغيره، وتخاف منه لا من غيره. هذا بالقلب يكون، لا بقلقلة اللسان. هذا في الخلوة يكون، لا في الجلوة. إذا كان التوحيد بباب الدار، والشرك داخل الدار فهو النفاق بعينه. ويحك أنت لسانك يتقي، وقلبك يفجر. لسانك يشكر وقلبك يعترض. قال الله عزَّ وجلَّ: "يا ابن آدم خيري إليك نازل، وشرُّك إليّ صاعد". ويحك تدّعي أنك عبده وتطيع سواه. لو أنك عبده على الحقيقة، لعاديت فيه وواليت فيه. والمؤمن الموقن لا يطيع نفسه وشيطانه وهواه. لا يعرف الشيطان حتى يطيعه، لا يبالي بالدنيا حتى يذلّ لها بل يهينها، ويطلب الآخرة فإذا حصلت له تركها واتصل بمولاه عزَّ وجلَّ، يخلص عبادته له في جميع أوقاته. سمع قوله عزَّ وجلَّ: (ومَا أمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخلِصِينَ لهُ الدِّينَ حُنفاء) دع عنك الشرك بالخلق ووحّد الحق عزَّ وجلَّ، هو خالق الأشياء جميعها وبيده الأشياء جميعها. يا طالب الأشياء مِنْ غيره ما أنت عاقل. هل شيء ليس هو في خزائن الله عزَّ وجلَّ ! قال الله عزَّ وجلَّ: (وإنْ مِنْ شيْءٍ إلاَّ عِندَنا خزائِنهُ).

1. MECLİS *

Kader başa geldiği zaman gönderene kafa tutmak, inancı öldürür; Tevhid –Allah'ı birleme- nurunu söndürür; tevekkül ve ihlâsı yok eder.

İman sahibinin kalbi, niçin ve neden oldu, gibi sözleri bilmez. Belki "şundan veya bundan oldu", gibi yersiz lafları da dile getirmez. Bildiği tek şey vardır, o da:

-Başüstüne, hoş geldi; Safalar getirdi… diye karşılamaktır.

Nefis, tümüyle muhalefet safında durur. Durmadan niza çıkarır; daima karışıklık ister. Onun ıslahını dileyen, cihad ehli olsun. Ta şerrinden emin oluncaya kadar. O nefis, şer içinde şerdir. Onunla cihad edersen emin olabilirsin. Neticede göreceksin ki, hayır içinde hayır oluyor. Cihad devam ettiği müddetçe onu her iyiliğe uyar bulursun. İbadetleri hoşlukla yapmaya koyulur. Ve bu uyarlık mükafatı olarak şu ilahi hitap ona gelir: *"Ey mutmeinne –sakin, Hakka uyar- nefis, Rabbine dön. O, senden razı; sen de ondan hoşnut olarak…"* (89/27, 28, 29)

Bu cihad sonunda, nefse itimat caiz olur. Çünkü, şerli yönü ıslah olmuştur. Nefsi halkın eline bırakma… Ta ki, manevi pederi İbrahim'e(s) nisbeti yerinde olsun…

O ki, nefsi bir yana atmıştı. Ve herkesten ayrı tutmuştu. Şahsi hevesini söndürmüştü. Boşlukta uçuyordu. Bütün varlığı ile sakindi. Her şey onu ateşten korumaya geliyordu. Ama, onun bunlara aldırış ettiği yoktu. Allah'tan başka kimseden talebi yoktu. *"Biz ateşe: 'İbrahim'e yakıcı olma, serin ve selamet üzre ol' dedik."* (21/69) mealinde gelen ilahi fermanın inzaline sebep oldu.

Sabırlı kullara, Allah'ın bu dünyada hesapsız yardımı olur. Ahirette ise sayısız nimetleri… Şu ayet-i kerime sözümüze şahittir: *"Sabırlı kulların mükafatı bol ve hesapsız verilir."* (39/10) Sabırlı kulların bu âlemde çektiği cefa, onun gözünden kaçmaz. Siz, bir an olsun onun uğruna sabır yolunu tutun; yıllarca ecrini alırsızın. Zaten ömür boyunca "Kahraman" lakabıyla gezen, onu, bir anlık cesaret sonunda almıştır. *"Allah sabırlı kişilerle olur."* (2/153). Bu oluş, maddi bir terim değildir, manevidir. Sabırlıyı Allah zafere ulaştırır, yardımını bol eder. Siz sabra devam ettikçe her an yardımcınız O olur. Yeter ki, O'na bağlanmayı ve O'nun varlığına sığınmayı bilesiniz. O'nunla sabredin, O'nunla ayık olun; gaflet uykusundan uyanın.

Uyanmayı, ölüm anına bırakmayın; önceden uyanın. Biliniz ki, o anda uyanmanız sizi felaketin kucağından çeviremez. O'nun huzuruna varmadan uyanın. O'nun

* Bu kısım Abdulkadir Akçiçek çevirisinden alıntılanmıştır.

şedid emirlerini duymadan gözlerinizi açın. Sonra pişman olursunuz; ama ne çare ki, faydasız olur.

Kalplerinizi ıslâh etmeye çalışın. Çünkü onun salâh bulması, bütün varlığın salâha ermesi sayılır. Bu mevzuda, Peygamber(s) Efendimiz'in şu hadîs-i şerifini anlatmak yerinde olur: "*Ayık olun, insanda bir et parçası vardır. O iyi olunca, bü tün duygular güzelleşir. O fesada uğrarsa bütün duygular iyiliğini kaybeder. İşte o et parçası 'kalp'tir.*" Kalbin salâhı; takva, tevekkül ve bütün işlerde ihlâs sahibi ol makla mümkündür. Fesadı ise; bunların yokluğu ile olur. Kalp, şu bünye kafesinde bir kuş gibidir. Ve bir şişe içinde sak lı inciye benzer; hazinede gizli, muteber bir meta gibidir. Bakıla cak şey, kafes değil, içindeki kuştur. İçindeki inciye bakılmalıdır, şi şeye değil. Hazinedeki muteber nesne dururken, duvarına, kerpicine bakmak neye yarar.

Allah'ım, duygularımızı itaatinde kullan. Kalplerimizi marifet nurunla doldur. Hayatımız boyunca yolunda kalmak için bizlere ba şarı ihsan eyle! Bizleri geçmişteki iyilere kat. Onlara verdiğini bi ze de nasip et. Onlara zatını vermiştin; bize de ver! Âmin!

Ey cemaat! Allah yolunda olun. Sâlihler böyle yaptı da erdi. Siz Allah yolunda olursanız, O da size yardımcı olur. Sâlih kişiler, hak yolda böylece erdiler; bir an bile ilâhi yardım onlardan kesilmedi. Hak katından çıkacak kararların lehinize olmasını arzu ediyor sanız, O'nun itaatine koşun. O'nun yolunda sabırla devam edin. Yap tığı işlere boyun eğin. Hakk'ın hükmü ne olursa olsun, razı olun. Gerek size, gerekse başkasına bu yolda her ne ki geldi, uhdenize dü şen razı olmaktır, teslim olmaktır. Allah yolcuları dünyayı bir yana attılar. Kısmetlerini alırken takva eli ile aldılar. Bu arada verâ -şüphelileri bırakma- hâlini de bir yana atmadılar. Bu hâli benliklerine sindirdikten sonra öbür âlemi istediler. Bu işleri bitince, âhiret yolculuğuna hazırlık yapmaya koyuldular. Nefislerine karşı isyan bayrağını çektiler. Yaratanları önünde boynu bükük ve itaat ehli oldular. Onların vazifesi, önce ne fislerini yola getirmek, sonra başkalarını. Önce özlerine öğüt verdi ler; sonra da başkalarına.

Ey evlat! Önce nefsine öğüt ver. Onu yola getir; sonra da başka larını. Sana nefsin özelliklerini bulmak başlıca vazifedir. Bunu yap madan başkasına gitme. Senin, henüz ıslaha muhtaç hâllerin vardır. Bunu sen de biliyorsun. Yazıktır; bunu bildiğin hâlde, gayrın ıslahı sana nice nasip olur? Gözlerin bir adım öteyi görmüyor. Körleri ne yinle yola getirmek sevdasındasın? İnsanları, ancak ileri görüşlü ve basiret sahibi olanlar yola getirebilir. Daimî dalgalarla kabaran de nizden ancak Mahmûd(s) -Peygamberimiz- kurtarabilir. Ve onun hakiki vârisleri… İnsanları Allah'a, Allah'ın irfan ve tam îman nasip ettiği kimseler götürebilir. Ama onun hakikî

ilminden ve irfanından nasibi olmayanlar, öncü olamazlar. Hak tasarrufundan sana laf açmak düşmez. Sana gereken; O'nu sevmek ve O'ndan gayrı kimseden korkmamak. Ve bütün işleri O'nun uğruna görmek… Bunlar kalple olur. Dil gürültüsüne getirip söze boğ makla olmaz. Sonra mihenk taşına vurulunca utanırsın. Herkesin için de iddia etmek yakışmaz. Kuru davaya kimse inanmaz. Halk arasın da söylediğin sözleri, yalnız kaldığın zaman da söylüyor musun? Ay nı duyguları tek başına kaldığın zaman da duyman kabil oluyor mu? İşte, en önemli iş, bu oluyorsa mesele yok! Kapı önünde tevhid, içeri girince de şirk! Yakışır mı? Bu, nifak alametidir. İçi bozuk olma nın ta kendisidir.

Acırım sana. Sözün ittikâ -kötülükten sakınma- dan açılıyor, kalbin ise fitne çıkarmaya meyyal. Şükrü dilinden bıraktığın yok; ama kalbin daima itiraz hâlinde. Allah Teâlâ bir kudsî hadiste şöyle bu yurur: *"Ey insanoğlu, iyiliğim sana daima inmekte; ama senin de kö tülüklerin bana gelmekte… Bu nasıl oluyor?"* Tehlikede olduğunu görüyorum; acıyorum. Allah'a kul olduğunu iddia ediyorsun, ibadet ederken de kalbinde başkasını saklıyorsun. Hakiki mânada O'na kulluk etseydin, O'nda yok olurdun. O'nun var lığında erir, kaybolurdun.

Tam îmana sahip olan, nefis şeytanına boyun eğmez. Şahsî arzu larına uymaz. Aslında îman sahibi, nefis denen bir şeye hak tanımaz. Hakkı tanınmayan ve bilinmeyen bir varlığa nasıl boyun eğilir ki? Hele kötülüğü herkesçe müsellem olunca… Îman sahibi, Rabb'inden başkasına inanmaz ve varlık tanımaz, O'nun gayrını bir yana atmış tır. Hele dünyalık şeylerden hiç hoşlanmaz, öbür âlemi arzular. Bu hâle eren, elbette ki Mevlâsı ile olur. Bütün kulluğunu O'nun uğruna yapar. Cümle vaktini O'nun yolunda geçirir. Îman sahibi, can kulağı ile şu ilâhî hitabı işitmiştir: *"Onlar yalnız Allah'a kullukla emrolunmuşlardır. Din yolun da pak ve ihlâs sahibi olarak."* (el-Beyyine, 98/5) Varlığında beslenen halkı, Hakk'a eş etmekten sakın. Allah'ı tevhid et. Çünkü bütün eşyanın yaratıcısı O'dur. Her ne varsa hepsi O'nun elindedir. Ey O'nsuz şey arayan adam, başta aklını ara! Sen aklını yitirmişsin. O'nun hazinesi dışında bir şey var mı? Şu âyet-i kerimeyi iyi dinle: *"Bize göre, saklı hiçbir şey yoktur. Her şey bize malûmdur."* (el-Hicr, 15/21)

DÎVÂN-I HİKMET

AHMED YESEVÎ

Kadir ÖZKÖSE *

1. Giriş

Ahmed Yesevî, tasavvufî mahiyetteki şiirleri ve tesis ettiği tarikatı ile Türklerin manevî hayatı üzerinde asırlarca tesir etmiş bir şahsiyettir. Biz bu makalemizde onun bir bütün olarak tanınmasını ve bir tasavvuf klasiği olarak *Dîvân-ı Hikmet* isimli eserini tanıtmaya çalışacağız. Sûfî bir şahsiyet örneğinde millî ve İslamî geleneğimizin daha iyi tanınmasına katkıda bulunmak istiyoruz. Burada Ahmed Yesevi'nin kişiliği, fikirleri ve Yeseviyye Tarikatı hakkında detaylı bir tartışmaya girmek istemiyoruz. Onun bu özelliklerinin bir bütün hâlinde değerlendirilmesinden sonra daha çok *Dîvân-ı Hikmet* üzerinde duracağız. Eserinin daha iyi tanınabilmesi için yer yer onun tasavvufî kişiliğine vurgu yapacağız.

XI-XII. asırda Mâverâunnehir, Karahanlılar Devleti'nin hakimiyeti altında idi. Bu dönemde Türk hanedanları arasında taht mücadelesi, sürekli kargaşa ve siyasî istikrarsızlık hüküm sürüyordu. Batınî ve Rafizî unsurlar, devleti içten kemirerek yıkımın eşiğine getiriyordu.[1] İşte böylesi bir atmosferde Ahmed Yesevî, Türk halkları arasında vahdetin sağlanmasına, şer'î çizgiden uzak kitlelere İslamî hassasiyeti aşılamaya, nebevî sünnetin yaygınlaşmasına ve birlikte yaşama tecrübesinin tekâmülüne öncülük etmiştir.

---

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

1 Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet yesevi: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi,* Aralık 1999, yıl: 1, sayı: 2, ss. 110, 128.

2. Ahmed Yesevi'nin Hayatı

Pîr-i Türkistân[2], Hâce-i Türkistân[3], Hazret-i Sultân, Sultanu'l-Evliyâ, Evliyâlar serveri gibi unvanlarla anılan Ahmed Yesevî'nin doğum yeri bugünkü Kazakistan Cumhuriyeti'nin Çimkent şehri yakınlarında bulunan Sayram kasabası[4] olmakla birlikte, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Yusuf-ı Hemedânî (ö.535/1140)'ye intisabı ve onun halifelerinden oluşu dikkate alınırsa, V./XI. asrın ikinci yarısında dünyaya geldiği söylenebilir.

Sayram'ın tanınmış şahsiyetlerinden olan babası, kerametleri ve menkıbeleri ile mâruf ve Hz. Ali (k.v.) soyundan geldiği kabul edilen Şeyh İbrahim, annesi ise Ayşe Hâtun'dur. Ahmed Yesevî'nin "Aktürbet'[5] olarak nitelendirdiği Şeyh İbrahim'in kabri Sayram'da bulunmaktadır. Ayşe Hâtun, babasının halifelerinden Musa Şeyh'in kızıdır. Şeyh İbrahim'in Ayşe Hâtun'dan olma bir diğer çocuğu Gevher-Şehnaz adlı kızıdır. Önce annesini, sonra babasını kaybeden Ahmed Yesevî, babası vefat ettiğinde yedi yaşında olduğundan bakımı ve terbiyesi ile ablası Gevher Şehnâz ilgilenmiştir.

Ahmed Yesevî daha küçükken, bilmediğimiz bir sebeple ablasıyla birlikte Yesi'ye[6] gelmiş ve oraya yerleşmiştir. Yesi'de ilk tahsil hayatına başlayan

---

2 Türklerin İslam'ı kabulleri ile beraber Orta Asya'da başlayan erken sûfîlik geleneğini temsil ettiği için "Pîr-i Türkistân" unvanıyla anılmıştır. Bk. Feridüdin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ,* Erkam Yay., İstanbul 1404/1984, s. 227; A.Yaşar Ocak, "Anadolu Türk Sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara 1992, s. 75.

3 Sayram'da İmam Muhammed b. Ali neslinden gelenlere "Hâce", bu silsileye bağlı olanlara da "Hâcegân" denilmekteydi. Ahmed Yesevî de bu silsileye bağlı olduğu için "Hâce Ahmed, Hâce Ahmed Yesevî, Kul Hâce Ahmed" şeklinde anılmaktadır. (Kemal Eraslan, "Giriş", *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* Kültür Bakanlığı Yay., 2.bs., Ankara 1991, s. 10.) Ayrıca XV. yüzyılın sonlarına doğru Yesevîlikle aşağı yukarı aynı mıntıkada teşekkül eden Nakşbendîlik geleneğinin de doğuşuna etkisi olan Hâcegân silsilesinden sayılması nedeniyle Ahmed Yesevî "Hâce-i Türkistan" unvanıyla anılmıştır. (A.Yaşar Ocak, "Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* s. 75.)

4 Sayram kasabası, Aksu sancağına bağlı ve Aksu'nun 176 km. kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Sayram, Tarım ırmağına bağlı Şâhyâr nehrine dökülen Karasu'nun üzerinde küçük bir kasabadır. İstîcâb ve Akşehir adıyla da anılmaktadır. Halkını Türkler ve Acemler oluşturmaktadır. (Eraslan, "Giriş", *Divân-ı Hikmet,* 6.) "Neler gelse, görmek gerek o Hüda'dan; Yusuf'unu ayırdılar o Ken'an'dan, doğduğum yer o mübarek Türkistann'dan, bağırıma taşlar vurup geldim işte." tarzında devam eden hikmette ise doğum yerinin Türkistan olduğu belirtilmektedir. Ahmed-i Yesevî, *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* haz. Kemal Eraslan, Kültür Bakanlığı yay., 2.bs, Ankara 1991, s. 94.

5 İlgili dörtlük şöyledir: "Arzuluyum akrabalık vilayete, büyük babam ravzaları Ak Türbet'e, babamın ruhu saldı beni bu gurbete, bilmem ki ben nasıl taksir kıldım işte". Yesevî, *Divân-ı Hikmet,* s. 96.

6 Yesi, bugünkü adıyla Türkistan şehri Oğuz Han'ın hükümet merkezi olması dolayısıyla, Türk

Ahmed Yesevî, küçük yaşta bir takım tecellilere mazhar olmuş, umulmadık meziyetler sergilemiş, küçük yaşta Hızır'ın sohbet ve irşadına nail olmuş ve onun bu hâline ablası Gevher Şehnaz vakıf olmuştur.[7]

Ablası ile Yesi'ye gelip yerleşen Ahmed, burada Arslan Baba namındaki tanınmış Türk şeyhinin teveccüh ve iltifatına ve hayır duasına mazhar olur.[8] Arslan Baba'ya intisabının yedi yaşında bulunduğu hikmetlerinde ifade edilmektedir.[9] Menkıbelere göre, ashabtan olan Arslan Baba, Hz. Peygamber'den aldığı hurma emanetini,[10] Yesi'ye gelerek, sahibi olan Ahmed Yesevî'ye teslim eder.[11]

Hikmetlerinde Ahmed Yesevî, yedi yaşında Arslan Baba'ya bende olmasından başka on bir yaşına kadar bir takım tasavvufî hâllere ulaştığını da dile getirmektedir.[12] Çocukluk dönemlerinde gerçekleştiğinden bahsettiği bu mane-

---

menkıbelerine karışmış meşhur bir yerdir. Bilhassa Hoca Ahmed'in bu şehre izafetle Yesevî lakabını alması, Türk âlemindeki tarihî ehemmiyetini bir kat daha artırmıştır.

7 Kasım Kufralı, *Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı*, basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1949, s. 30.

8 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, ss. 63-64.

9 Yiti yaşta Arslan Bab'ğa birdim selam
Hak Mustafa emanetin kılıng in'âm
Uşol vaktda ming bir zikrin kıldım tamam
Nefsim ölüp lâ-mekânğa aştım muna

(Yedi yaşta Arslan Bab'a selam verdim; "Hak Mustafa emanetini lutfedin!" dedim; hem o vakit bin bir zikrini tamam ettim; nefsim ölüp lâ-mekâna yükseldim işte.) Bk. Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 54.

10 Tasavvuf, sembolik dile önem veren bir düşünce sistemidir. Buradaki hurma ifadesini de remzî olarak ele almamız gerekir. Dolayısıyla 'Hurma' kavramı ile kastedilen hurmanın maddesi değil, Arslan Baba vasıtasıyla Hz. Peygamber'den doğrudan doğruya "emânet" olarak getirilip Ahmed Yesevî'ye verilen "mânevî bir olgudur." Kendisine takdim edilen bu "hurma" onu "iki âlemden geçirip mest kılmıştır." Bursevî örneğinde görüleceği üzere mutasavvıflar, Nahl suresinin on birinci âyetinde geçen "hurma" kelimesine "işârî" (sembolik) bir anlam yükleyerek, bunu "ilâhî mârifet ve hakîkatler, mevhibeler, mânevî hâller, ilâhî sıfatların tecellîleri", "ahlâk-ı hamîde ve meyveleri olan müşâhede, mükâşefe ve mânevî hâller" olarak açıklamışlardır. (İsmail Hakkı Bursevi, *Tefsiru Rûhu'l-Beyân*, Eser Yayınevi, İstanbul 1389, c. V, ss. 15-16.) Kısaca, Hz. Peygamber'den Ahmet Yesevî'ye Arslan Baba vâsıtasıyla ulaştırılan "hurma" remzi ile ifâde edilen bu mânevî değerlerin Muhammedî ahlâk, Muhammedî irfan, ilâhî aşk ve mârifet olduğu Hikmetlerinde işlediği mevzûlardan da anlaşılmaktadır. Bk. Mustafa Tahralı, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dinî-Tasavvufî Unsurlar", *Yesevîlik Bilgisi*, Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, s. 168.

11 Kufralı, Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı, s. 31.

12 Göğe uçması, Arş ve Kürsî pâyesini elde etmesi, ruhlardan hisse alması, peygamberlerin gelip kendisini görmeleri, kırklarla buluşması, Hz. Peygamber[(s)]'den hurma alması, sapmış kişilere doğru yolu göstermesi, Hızır ile arkadaşlık yapması, taate yönelmesi, oruca devam etmesi,

vî tecrübeleri ancak tasavvuf terminolojisine vukufiyetle sağlayabiliriz. Tasavvuftaki "velâdet (doğum)" kavramı, talibin mürşide intisâb etmesi ve tarikata girmesi şeklinde tanımlanır. Bu ikinci doğum (velâdet-i sânîye), manevî doğum (velâdet-i ma'neviyye), ruhsal doğuş (velâdet-i rûhiyye) gibi isimlerle anılır. Birinci doğumda, madde âlemi ile bağ kuran insan, ikinci doğuşunda mânâ âlemi ile irtibat kurar. Dolayısıyla onun bu manevî tecrübeleri tasavvufî intisabının akabinde gerçekleşmiştir.[13] Dolayısıyla Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba adlı şeyhle yedi yaşında buluşması, onun tasavvufî hayata başlayışının yedinci senesinde olması gerekir. Cebecioğlu, Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba ile görüştüğü tarihe dair tespitini şu şekilde ortaya koymaktadır:

> "Doğar doğmaz dokuz saat duramayıp göğe uçması, onun tasavvufa ilk adım attığı gün yaşamış olduğu bir tecrübe şeklinde değerlendirilmelidir. İnsanın ruhî tekâmülünde aşkın, soyut düşünceye yatkınlık kazanabilmesinin ilmî olarak on bir yaşından sonraya ait oluşu göz önünde bulundurulursa, Ahmet Yesevî'nin bu manevî doğumunun, maddî doğuşa ait on bir veya onu takip eden yaşlarda vukû bulduğunu söyleyebiliriz. Bu takdirde Arslan Baba ile 18-20 yaşlarında karşılaşmış ve ondan mânevî emaneti almıştır. Bir insanın, bu yaşta manevî alanda olgunluğa mazhar olması makûldür."[14]

Kısaca, Hikmetlerde anlatılan olağanüstülükler, bir takım merhalelerin mecaz yoluyla ifade edilmesidir. Mesela "göğe uçmak" ruh âlemindeki yükselişin, sonra "yere düşmek" insanlığın aslına yönelişin ifadesidir. Beşikte ve kundaktayken ilahî feyizlere mazhar olma, küçük yaşlardayken fevkalâde hâller gösterme gibi anlatımlar vücut yaşıyla değil, seyr-i sülûktaki gelişim yaşıyla ilgili olarak değerlendirilebilir.

İlk tahsiline Yesi'de başlayan Ahmed Yesevî, Arslan Baba'nın vefatından sonra tahsilini tamamlamak maksadıyla önemli bir İslam merkezi olan Buhara'ya gitmiştir.[15] Buhara'da devrin ileri gelen âlim ve mutasavvıflarından Yusuf Hemedânî'ye intisap etmiş ve seyr u sülukunu onun yanında tamamlamıştır.

---

gece-gündüz Allah'ı zikretmesi, insanlardan kaçması, göğe çıkıp meleklerden ders alması, alâkalardan ve dünya ehlinden uzaklaşması, şeyhi Arslan Baba ile buluşması, maneviyattan sekiz yol açılması, Pîr-i Mügân (Hz.Muhammed veya Şeyh'den) maneviyat şarabı içmesi, oğul olması, hâceliğe (ilim adamı olmaya) yönelmesi, kulaklarına zikret nidasının gelmesi, şeytanın kendisinden kaçması, sen-ben fikri ve geçici heveslerin kaybolması. Bk. Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, ss. 59-65.

13 Ethem Cebecioğlu, "Hoca Ahmed Yesevî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1993, c. XXXIV, ss. 99-100.

14 Cebecioğlu, "Hoca Ahmed Yesevî", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIV, s. 100.

15 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, ss. 63-64; Kufralı, Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı, s. 31.

Hikmetlerinden birinde Şeyh Yusuf-i Hemedânî'ye yirmi yedi yaşında intisap ettiğini ifade etmekle beraber,[16] bu intisabın kaç tarihinde olduğu belirtilmemektedir.

Kısa zamanda şeyhinin teveccühünü kazanıp onun yanında kemale eren Ahmed Yesevî, her bakımdan Hemedânî'nin tesiri altında kalmış, onu ilmi, fazlı ve takvasıyla kendisine bir muktedâ bilmiştir. Şeyhi gibi şer'î esaslara, nebevî sünnete ve Hanefi fıkhına bağlılık göstermiştir.

Arslan Baba'dan melâmet esaslarını, Yusuf Hemedânî'den zühd, takvâ, riyâzet, mücâhede, ibadet ve zikir esaslarını alan Ahmed-i Yesevî'nin yetişmesi, sadece bu iki ismin etkisinden ibaret değildir. Hikmetlerinde İbrâhim Ethem (ö.161/777), Şakîk-i Belhî (ö.194/809), Ma'rûf-i Kerhî (ö.200/816), Bâyezid-i Bistâmî (ö.261/875), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/921) ve Şiblî (ö.334/945) gibi büyük mutasavvıfların tesiri altında kaldığı, böylece zengin bir muhteva kazandığı açıkça görülmektedir.[17]

Yusuf Hemedânî'nin vefatından sonra vasiyeti gereğince irşad makamına önce birinci halifesi Hâce Abdullah Berkî (ö.552/1157), onun vefatıyla ikinci halifesi Hâce Hasan Endakî (ö.555/1160)'nin vefatından sonra üçüncü halife olarak kendisi irşad görevini üstlenir. Buhara'daki bu tekkenin şeyhliğini ne kadar süre deruhte ettiği bilinmemekle beraber, bir süre sonra, vaktiyle şeyhinin verdiği işaret üzerine irşad makamını dördüncü halife Hoca Abdulhâlık-ı Gücdüvânî (ö.595/1199)'ye bırakarak Yesi'ye gitti.[18]

Sîr-Derya ve Taşkend çevresinde, Seyhun'un kuzeyindeki bozkırlarda yaşayan göçebe Türkler arasında güçlü bir nüfuza sahip oldu. Etrafına toplanan şahsiyetler, İslamiyet'e yeni girmiş, fakat inançlarında son derece samimi olan saf ve sade Türklerdi. Herhangi bir medrese eğitimi alamamış, Arap ve Acem lisanlarına vukûfiyeti olmayan, din anlayışlarında yüzeysel bir yapıya sahip bulunan bu kitleler, onun ilgi odağı haline geldi. Arap dilinde, Fars edebiyatın-

---

16 İlgili dörtlük şöyledir:

Min yigirme yitti yaşda pîmi taptım
Her sır kördüm perde birlen büküp yaptım
Âstânesin yastanıban izin öptim
Ol sebebdin Hahh'a sığınıp kildim mene.

"Yirmi yedi yaşta pîri buldum, gördüğüm her sırrı perde ile sarıp örttüm. Dergâhıbna sığınarak izini öptüm. O sebepten Hakk'a sığınıp geldim işte". Bk. Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, s. 72.

17 Kemal Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Yesevîlik Bilgisi*, Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, s. 82.

18 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 72.

da, medrese ilimlerinde mütehassıs bir şahsiyet olmasına rağmen, müntesiplerine anlayabilecekleri bir dil ile hitap etmiş, günün modasına uyarak Farsça eserler kaleme almak yerine Türkçe hikmetler söylemiştir. Arapça ve Farsça bilmeyen Türklere, tasavvufî zevki ve manevî neşeyi Türk edebiyatının basit şekilleri, ahlâkî ve tasavvufî manzumeleri ile anlatmıştır.[19]

63 yaşına girdikten sonra Ahmed Yesevî, tekkesinin bir tarafına üç arşın derinliğinde bir çilehane yaptırarak oraya çekilmiştir. Onun bu tutumu, Hz. Peygamber'in ömrünün o kadar oluşunu kendine "üsve" edinmesinden kaynaklanmıştır.[20] Kesretten kinaye de olsa etrafında 99.000 müridin toplandığı rivayet edilmiştir.[21]

Ahmed Yesevî tıpkı mürşidi Hemedânî gibi Hanefi mezhebinde bir fakih ve şer'î esaslara vâkıf, şeriatla tarikatı kaynaştıran bir âlim, dinin gereklerine karşı duyarsızlığın tarikat âdâbıyla uyuşmayacağını neşr ve telkin eden bir mürşiddi.[22] Onun manevî ve ilmî kişiliğini, Köprülü şu tespitleriyle özetlemektedir:

> "Ahmed Yesevî vakarlı, uzak görüşlü ve muhakemeli bir Türk mutasavvıfıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'Tasavvuf terk-i deâvî ve kıtmân-i meânîden ibarettir.' sözünü tamamen yerine getirmekteydi. Eserlerinde itikat esaslarını tehlikeye düşürecek özel yaklaşımlara rastlanılmamaktadır. Geniş perspektife sahip kimi İran sûfîlerinin şeriata kısmen de olsa ters düşen dikkatsiz sözleri, aykırı fikir ve temayülleri Ahmet Yesevî'de görülmemektedir. Bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı kalmayacağını söyleyecek kadar şer'î hükümlere bağlılık göstermekteydi. Her manzumesinde günahtan bahsedip istiğfar eylemekte, cennet-cehennem hâllerinden ve sûfî menkıbelerinden bahsederek tevazu ile mağfiret dilemektedir. Etrafında çok sayıda kişinin toplanmasında ana sebep, şeriat noktasında gösterdiği bu denli titizlik ve kullandığı sade dildir. Kısaca Ahmed Yesevî, çevresinin ihtiyaçlarını anlamış ve onun gerçekleşmesine gayret sarf etmiştir."[23]

Günümüz Yesi an'anesine göre Ahmed Yesevî'nin İbrahim adlı bir oğlu dünyaya gelmiş, fakat daha babası hayattayken vefat etmiştir. Ayrıca Gevher Hoşnâs veya Gevher Şehnâz isimli bir kızı dünyaya gelmiş ve asırlardan beri

---

19 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 74-75.

20 Yaptırdığı çilehanesinde, vaktini zikirle geçiren Ahmed Yesevî zikrettikçe göğsü dizlerine sürtüne sütüne zedelenir. Bu yüzden kendisine "Ser Halka-i Sînerîşân" denir. Bk. Cebecioğlu, "Hoca Ahmed Yesevî", *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIV, s. 89.

21 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 75.

22 Aynı yer.

23 Aynı eser, s. 76.

kendilerini Hoca Ahmed Yesevî torunlarından sayan birçok kimsenin Gevher Şehnâz'ın soyundan geldiği ifade edilmiştir. Ahmed Yesevî soyundan olduğunu iddia edenler arasında; X. Asır Mâverâunnehir ileri gelenlerinden Şeyh Zekeriya, Semerkand âlimlerinden Sadr-ı Âlem Şeyh, Ejderhan yakınlarında katledilen Baba Şeyh, Bağdat-Kazvin arasındaki Gürgan'da yaşayan Şeyh Muhammed Dem Tiz b. Ahmed Yesevî, Keşmir'de medfun bulunan Hoca Hâfız Ahmed Yesevî en-Nakşbendî, on altıncı asırda hac maksadıyla maiyetindeki dervişlerle beraber Osmanlı topraklarına gelen Şeyh Zengî, on dördüncü asırda Yesi'nin meşhur şahsiyetlerinden Tonguz Şeyh, Altınordu hanlarının sarayında Yesevî ailesinden kabul edilen Şeyh Mahmud, Üsküplü Şair Atâ'i ve meşhur Osmanlı seyyahı Evliyâ Çelebi de bulunmaktadır. [24]

Kesin olmamakla beraber 120 yaşına kadar yaşadığı ve 562/1167'de öldüğü kaydedilir. An'aneye göre vefatından sonra da kerametleri devam eden Ahmed Yesevî, kendisinden yaklaşık iki asır sonra yaşayan Sultan Timur'un rüyasına girer ve zafer müjdesinde bulunur. Timur da şükrane olarak ona anıt-mezar şeklinde bir türbe yaptırır. İki sene içinde tamamlanan türbe inşaatı, camii ve dergâhı ile bir külliye hâlini almıştır. Zamanla harap olan türbe, bir rivayete göre Özbek Hanı Abdullah Han, bir diğer rivayete göre ise Şeybanî Han tarafından tamir ettirilmiştir.[25] Türbenin bulunduğu camiye Cami-i Hazret, bu camiinin bulunduğu Türkistan şehrine de Hazret-i Türkistan veya sadece Hazret denmektedir.[26]

Ahmed Yesevî'nin türbesi yılın her mevsiminde ziyaret edilirse de, bilhassa senede bir defa Zilhicce'nin onunda Türkmen, Özbek, Kazak ve Kırgız Türkleri tarafından görkemli merasimler düzenlenmektedir. Mezarının bulunduğu bölgede Ahmed Yesevî'nin, mezarı civarına defnolunanlara kıyamette şefaat edeceği inancı yaygın olduğu için, Kırgız ve Kazak Türkleri cenazelerini türbe yakınlarına getirmekte ve buraya defnetmektedirler. Özbek-Kazak zenginleri, daha sağlıklarında, türbe yakınında bir parça toprak satın alırlar, bunlar kışın ölseler bile cesetleri keçeye sarılarak bir ağaca asılır ve ilkbaharda Yesi'ye götürülerek Ahmed Yesevî'nin kabri civarına defnolunurdu.[27]

---

24 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* ss. 76-77; "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, c. I, s. 211; Hayati Bice, "Hoca Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet Üzerine", *Dîvân-ı Hikmet,* TDV Yay., Ankara 1993, s. xv.

25 Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997, c. I, s. 278.

26 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* ss. 79-83.

27 Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi,* I/211; Kemal Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Tür-*

Ahmed Yesevî'nin Türk dünyasındaki kalıcı tesirlerinden biri de yetiştirdiği ve Türk dünyasının dört bir yanına gönderdiği halifeleridir. Bu isimler her yerde Ahmed Yesevî'nin telkinleri doğrultusunda bir irşad faaliyetini sürdürerek, ortak İslâmî bilincin hakim olmasına katkı sağlamışlardır.[28] Rivayete göre, Ahmed Yesevî'nin on iki bini kendi bölgesinde, doksan bini uzak bölgelerde olmak üzere müridleri ve tasavvuf geleneğine uygun olarak çok sayıda halifesi vardı.[29] Ahmed Yesevî Türkistan'ın her tarafına birçok halifeler göndermiştir. Bunların büyük kısmı gelişen olaylar sonucu unutulmuşsa da, önde gelen kimi halifeleri bilinmektedir. Bunların ilki Mansur Ata (ö.594/1197)'dır. Menkıbelerde kendisinden çokça bahsedilen Arslan Baba'nın oğludur. Mansur Ata'dan sonra yerine oğlu Abdulmelik Ata, onun yerine ise oğlu Tâc Hâce (ö.607/1210), daha sonra Zengi Ata geçmiştir. İkinci halifesi Harezmli Sa'id Ata (ö.615/1218)'dır. Üçüncü halifesi Süleyman Hakim Ata (ö.582/1185), Ahmed Yesevî'nin Türkler arasında en tanınmış halifesidir. Dervişlik yolunda Türkçe hikmetler söyleyen, ibretli latifeleri ile tanınan bir şahsiyettir. Süleyman Hakim Ata Harezm'de yaşamış ve bölge halkının irşadı ile meşgul olmuştur. Tarikata mensup müridin büyük kısmı onun etrafında toplanmıştır.[30] Ahmet Yesevî'nin edebiyat sahasındaki ilk ve en tanınmış takipçisidir. *Reşehat* onun bir takım Türkçe eserlerinden ve onların Türkistan'da fazlasıyla ünlü olduğundan bahsetmektedir.[31] Hem dervişler arasındaki gelenek, hem de tarih, Hakim Süleyman Ata'nın da Hoca Ahmed Yesevî gibi bir mutasavvıf şair olduğunu göstermektedir. Hakim Süleyman Ata'ya isnat edilmekte olan başlıca eserler; *Bakırgan Kitabı, Ahirzaman Kitabı, Meryem Kitabı* gibi Orta Asya'da ve bilhassa İdil çevresinde hâlâ büyük bir vecd ve hararetle okunan bir takım halk eserleridir. Ahmed Yesevî tarzında sûfiyâne hikmetler yazmak sırf edebî ve şahsî değil, âdeta Yesevîlik özel âdâbındandı. Hakim Süleyman Ata, bu geleneği ilk defa tesis etmiş olmak bakımından, Yesevî takipçileri arasında önemli bir yere sahiptir.[32] 1185'de vefat edip Akkurgan'a defnedilen Hakim Süleyman Ata'nın

kiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, c. II, s. 160.

28 Bice, "Hoca Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet Üzerine", *Dîvân-ı Hikmet*, s. xıv.

29 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 74; Nesimi Yazıcı, "Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşum Ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Yesevîlik Bilgisi*, Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, s. 74.

30 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 87-97.

31 Şeyh Safiyüddin Mevlana Ali b. Hüseyin, *Reşahat Can Damlaları*, nşr. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yay., 2.bs., İstanbul 1995, s. 13.

32 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 172-174.

yetiştirdiği en önemli sûfî Zengi Ata'dır. Zengi Ata'nın Orta Asya steplerinde meşhur olmuş dört halifesi vardır: Uzun Hasan Ata, Sadr Ata (Sadreddin Muhammed), Bedr Ata (Bedreddin Muhammed) ve Seyid Ata.[33]

Yeseviyye silsilesi, Zengi Ata'nın halifelerinden Seyyid Ata ve Sadr Ata vasıtasıyla devam etmiştir.[34] Sadr Ata'dan sonra Eymen Bab, Şeyh Ali, Mevdud Şeyh, Kemal Şeyh, Hadım Şeyh gibi Yesevî dervişleri silsileyi sürdürmüştür. Son iki şeyhten gelen iki ayrı silsile, hemen hemen XVI. asır sonlarına kadar, kaynaklarda tespit edilmiştir.[35]

Ahmed Yesevî'nin bunlardan başka Sûfî Muhammed Danişmend Zernukî, Baba Maçin, Emir Ali Hakîm, Hasan Bulganî, İmam Mergazî, Şeyh Osman Mağribî isimli halifeleri de bulunmaktadır.[36]

3. Dîvân-ı Hikmet

Tasavvuf ıstılahı olarak hikmet, amel ve bilgi bütünleşmesinden meydana gelen ilmin adıdır. Hikmet, insanın, gücü oranında, âfâktaki nesnelerin hakikatini olduğu gibi bilip ona göre hareket etmesinden bahseden ilimdir. Bu ilim, tabiî, riyâzî ve ilahî olmak üzere üçe ayrılır. [37] İbnü'l-Arabi (ö.638/1240) ise, *Fusûsu'l-hikem* isimli kitabının bölüm başlıklarında kullandığı hikmet terimini, bütün peygamberlerin ve velilerin "Hakikati Muhammediye"den tevarüs ettikleri batınî miras ya da Hz. Peygamber'in "mişkat"inden almış oldukları ilim olarak tanımlamaktadır. [38]

Türk tasavvuf geleneğinde, tasavvufî şiirlere de hikmet denmektedir. Bu minvalde, Ahmed Yesevî'nin tasavvufî manzumelerini içine alan meşhur eserine *Divân-ı Hikmet* adı verilir. Çünkü o manzumelerin hepsi ayrı ayrı bir hikmettir. Anadolu Türklerinde bu tarz tasavvufî manzumelere nasıl "ilahi" adı veriliyorsa, Doğu Türklerinde de Ahmed Yesevî'nin ve o tarzda şiirler yazan diğer dervişlerin eserlerine ekseriyetle "hikmet" denilmektedir; bu sebeple, *Dîvân-ı Hikmet* unvanının yalnız Ahmed Yesevî'nin şiir mecmuasına has bir unvan ol-

---

33 Kufralı, Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı, s. 33.

34 Kufralı, Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı, s. 33.

35 Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi,* c. I, s. 212.

36 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 34.

37 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü,* Anka Yay., İstanbul 2004, s. 276.

38 Ebu'l-Alâ el-Afifî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem,* çev.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 69-71.

madığı, hatta belki daha kuvvetli bir ihtimal ile bu ismin ona sonradan verildiği söylenebilir.[39]

3.1. Dîvân-ı Hikmet'in Yazılış Sebebi

Ömrü boyunca samimi ve saygın bir sûfî olarak yaşayan Ahmed Yesevî, Arapça ve Farsça lisanlarındaki tasavvuf eserlerini anlayamayan Türkleri aydınlatma ve müridine tasavvufî hakikatleri takrir ve telkin maksadıyla şiire yönelmiştir. Dolayısıyla o hikmetlerini, edebî bir eser ortaya koymak amacıyla yazmamıştır. Ahmed Yesevî için hikmetler gaye değil, ancak birer vasıta idi. İslamiyet'in esaslarını, şeriatın ahkâmını ve ehl-i sünnet akîdesini İslâmiyet'e yeni girmiş veya henüz girmemiş Türklere öğretmek, tasavvufun inceliklerini ve tarikatın âdâb ve erkânını müridlerine telkin etmek Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinin başlıca gayesini teşkil ediyordu.[40]

Dış âleme ve onun tezahürlerine karşı kayıtsız kalan, içerisinde bulunduğu âlem-i vahdetle, iki dünyayı birer "haşhaş danesi"ne benzeten Ahmed Yesevî'nin yegâne ilgi odağı, halkı irşad ve onları doğru yola sevk düşüncesidir. Tasvir ettiği dinî menkıbeler, münâcâtlar, feryatlar ve istiğfarlar hep bu yüksek düşünceyle yazılmıştır. Erenlerin sözünü dinlemek, Kur'ân ve hadis hükümlerine uymak, şeriatla tarikatı meczeylemek, hoş dünyayı bırakmak, riyâzet ve mücâhede yolunu tutmak onun en çok tavsiye ettiği şeylerdendir.[41]

Türklerin İslamlaşmasını sağlayan ve Türkler arasında tasavvufî düşüncenin neşv ü nemâ bulmasına yol açan çok sayıda sûfî bulunmasına rağmen Ahmed Yesevî kadar Türk dünyasında ilgi uyandıran, kitleleri sürükleyen ve kendisinden sonra tesir halkasını bu denli devam ettiren başka bir isim yoktur. Zira diğerleri ya Acem kültürünün etkisinde kalmış ya da şehir merkezlerinin dışına çıkamamıştır.

Hitap ettiği kesimlerin hem beşerî hem de manevî dünyalarına yönelen Ahmed Yesevî, onları düşünmeye, duymaya ve bilhassa kendi kendilerinin farkına varmaya çağırmıştır. O, bütün dervişliği ve mütevaziliği ile öğüt ve tavsiyelerini önce kendi benliğine yöneltmiş, ikaz ve irşat edilmeye en çok müstahak ve muhtaç olanın yine kendisi olduğunda ısrar etmiş, bu işe, evvela ken-

39 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 119.

40 Yazıcı, "Türk-İslâm Kültürünün Oluşum Ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Yesevîlik Bilgisi*, s. 74.

41 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 150.

dinden başlama prensibiyle hareket ettiği için sözleri etkili, tavsiyeleri tutulur olmuştur. O günün tarihi ve coğrafyası içinde şaşkınlık ve ıstırap içerisinde bulunan halkların yol göstericisi ve önderi olma özelliğini kazanmıştır.[42]

Kitleleri dinin formel boyutundan azade kılarak, şer'î esaslara karşı pervasız bir tutum sergileyerek mensuplarına tehlikeli bir hürriyet vadeden Kalenderî, Hayderî ve bâtınî zümreler halkın ve bilhassa yeni müslüman olmuş Türklerin iman bağını zayıf düşürmekte veya yanlış mecralara sürüklemekteydiler. Samimi ve sağlam bir inanca sahip bulunan, fıkhî esaslarda otorite bir kimlik hâline gelen, İslâmî eğitimini üst düzeyde tamamlayan Ahmed Yesevî, toplumun her kesimine yönelik mesajlar sunmaya başlamış, Ehl-i Sünnet inancına bağlılığı, şeriatı ön plana çıkaran tarikat anlayışı, üretime dönük ve istikamet çizgisini esas alan gerçek melametiliği ile bu badirelerin Türkler arasında intişarına set çekmiş, Türkistan'ı batıl ve sapkın fikirlerden arınmış saf bir iman çizgisinde tutabilmiştir. Arslan Baba'dan aldığı Melâmî meşrep kişiliği ile asosyal değil hayatın merkezinde yer alan, günün sorunlarının farkında olan, itidalli ve verimli tutum sergileyen aktif bir şeyh profili çizmiştir. Eli ile bizzat yaptığı ahşap kürek, kaşık ve kepçeleri satarak geçimini temin etmiş, alın teri ve el emeği ile geçinmeye özen göstermiş, "helal ve tayyib olanın istenmesini" müridlerine tavsiye etmiş, "riyakâr zâhid, sevdalı abid, dilenci sufî ve hercai derviş"lerden yakınmıştır.[43] *Dîvân-ı Hikmet*'te geçen:

Erenleri Hakk yadından ğafil olmaz
"Ricalün la tülhihim"[44] *der Halıku'n-nas*
Eren yolunu tutan asla yolda kalmaz[45]

şeklindeki hikmeti onun bu anlayışının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

3.2. Dîvân-ı Hikmet'in Yazma ve Matbu Nüshaları

Dîvân-ı Hikmet, mürettеb bir divan değildir. Ahmed Yesevî'nin bütün hikmetlerini içine alan tam ve güvenilir bir nüshası da bulunmamaktadır. Eldeki yazma

42 İrfan Gündüz, "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevîlik Bilgisi,* Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, s. 189.

43 Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997, c. I, s. 277; Gündüz, "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevîlik Bilgisi,* ss. 189-190.

44 "Ne ticaret ne de alış-veriş Allah'ı anlamaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoyamadığı erkekler..." mealindeki Âyet-i kerime için bk. en-Nur, 24/37.

45 Yesevi, Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler, s. 187.

nüshaların en eskisi XVI-XVII. asra aittir. Ahmed Yesevî'ye ait hikmetler çeşitli bölgelerde ve değişik şahıslar tarafından derlenip yazıya geçirilmiştir. Bu yüzden yazmaların hepsinde hikmet sayısı farklıdır. *Dîvân-ı Hikmet'*in yazma ve basma nüshalarında bulunan hikmetlerin çoğunluğunu Ahmed Yesevî'nin hikmetleri teşkil etmektedir. Bu hikmetlerde Kul Hâce Ahmed, Hâce Ahmed, Miskîn Ahmed, Yesevî gibi pek çok mahlaslar kullanılmıştır. *Divân-ı Hikmet* mecmualarında Ahmed Yesevî'ye ait olanların dışında, Ubeydî, Zelîlî, Seyfüddin, Nevâyî, Meşreb, Meczûb, Kul Şerîfî, Kemâl, Kasım, İkanî, Hüveydâ, Hacı Salih, Hâlis, Garîbî, Fuzulî, Fakîrî, Es'ad, Behbûdî, Azîm Hâce gibi Yesevî şahsiyetlerin hikmetleri de bulunmaktadır.[46]

Dîvân-ı Hikmet mecmualarında yer alan hikmetlerin sayısı birbirinden farklıdır. Dîvân-ı Hikmet'in dünya kitaplıklarında ve hususi ellerde pek çok yazma ve basma nüshaları vardır. En fazla hikmet Kazan baskılarında yer almaktadır. *Divân-ı* Hikmet'in Taşkend ve bazı Kazan baskılarının başında veya sonunda Ahmed Yesevî'ye isnad edilen *Fakrnâme* adlı bir risale de yer almaktadır. Köprülü ve Eraslan'ın tespitlerine göre *Fakrnâme* müstakil bir risaleden ziyade *Dîvân-ı* Hikmet'in mensur mukaddimesini andırmaktadır. Sülûk âdâbı ve sülûk mertebelerini anlatan bu risale Ahmed Yesevî tarafından değil, Hâce'nin bu husustaki görüşlerini esas alan bir Yesevî dervişi tarafından kaleme alınmıştır.[47] Köprülü, bu eserin Hazînî'nin *Cevâhiru'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr* adlı eserinden çıkarıldığını söylemektedir.[48] Kemal Eraslan, 1977 yılında *Fakrnâme* isimli bu risaleyi yayınlamıştır.[49]

*Dîvân-ı Hikmet'*in yazma nüshalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü yazmaları, no: 2497.
2. Ahmet Caferoğlu Nüshası.
3. Tek-Esin Vakfı Kütüphanesi, no:4.
4. Manchester, The John Rynalds University Library, no:67.
5. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no:3898.
6. Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Manzum no:16.

46 Eraslan, "Giriş", *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* s. 35.

47 Eraslan, "Giriş", *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* s. 36.

48 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 122.

49 Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakrnâmesi", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* c. XXII, İstanbul 1977, ss. 45-120.

7. Konya, Mevlânâ Müzesi, no: 2583.
8. Leningrad, Asya Halkları Enstitüsü nüshası, no: D.41
9. Türk Dil Kurumu nüshası. [50]

Önceleri yazma nüshalar hâline bulunan *Dîvân-ı Hikmet,* daha sonraları basma tekniği ile çoğaltılmıştır. Bilindiği kadarıyla geçen iki yüz yıl içinde on yedi kez Taşkent'te, dokuz kez İstanbul'da, beş kez Kazan'da ve birer kere de Buhara ve Kagan'da matbu olarak yayınlanmıştır.[51] Basma Nüshalar ise şu şekildedir:

1. Kazan, h.1295 baskısı.
2. Taşkend, h.1314 baskısı.
3. İstanbul, h.1299 baskısı.[52]

3.3. Dîvân-ı Hikmet Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Dîvân-ı Hikmet'in mevcudiyetinden bahseden, hatta ondan sekiz-on parça örnek neşr ve tercüme eden ilk müsteşrik Wambery'dir.[53].

Ahmed Yesevî ve *Dîvân-ı Hikmet'e* dair hususlar, Fuad Köprülü tarafından *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli çalışmasında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan yeni imkânlar *Dîvân-ı* Hikmet'in Türk Cumhuriyetlerinde yeniden gün ışığına çıkmasını sağlamıştır. Bu minvalde Özbekistan'da *Dîvân-ı* Hikmet'in Kiril harfli iki yeni baskısı yapılmıştır.

Ülkemizde Kemal Eraslan tarafından hazırlanan ve Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler* isimli çalışma yetmiş adet hikmetten oluşmaktadır. Bir diğer çalışma ise Hayati Bice tarafından hazırlanan ve *Dîvân-ı Hikmet* adıyla yayınlanan eserdir.

Dîvân-ı Hikmet'in diğer son dönem baskılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Erges Taşmedoğlu Elnazar, Türkistan 1991
2. İbrahim Hakkulov, Taşkent 1991

---

50 Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Yesevîlik Bilgisi,* 92; Develi, *Ahmed Yesevî*, ss. 31-32.

51 Bice, "Hoca Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet Üzerine", *Dîvân-ı Hikmet,* s. XVII.

52 Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Yesevîlik Bilgisi,* s. 92.

53 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 120.

3. Resul Muhammed Asurbayoğlu, Taşkent 1992
4. Anna Övezov, Moskova 1992
5. Hayati Bice, Ankara 1993 (Resul Muhammed Asurbayoğlu'nun baskısı esas alınmıştır)
6. Yusuf Azmun, İstanbul 1994 (Tek-Esin Vakfı no: 4'deki nüshanın neşridir.)[54]

3.4. Yazılış Yöntemi

Ahmed Yesevî'nin halka İslam'ın esaslarını, şeriat hükümlerini, tarikat âdâb ve erkânını öğretmek gayesiyle söylediği "Hikmetler", kendi dervişleri tarafından kağıda dökülmüş ve Yesevî dervişlerinin dilinden en uzak Türk obalarına kadar ulaştırılmıştır. Daha sonraları bu hikmetlerin yazıldığı risaleler bir araya getirilerek "Dîvân-ı Hikmet" adı ile bilinen el yazması eserler teşekkül etmiştir.

Muhteva bakımından Yesevî dervişlerince yaşatılan hikmetlerin dili zamanla kimi değişikliklere uğramıştır. Zamanla mahallî bir takım dil hususiyetleri de hikmetlere dahil edilmiştir. Ahmed Yesevî'nin ana lehçesini, Argu, Hokand şivesine, Çağatay veya Özbek edebî diline ait görmek yerine müşterek Orta Asya yazı dili dairesine dahil etmek veya Doğu Türkçesi yazı dili kabul etmek akla en uygun olanıdır.[55] Ahmed Yesevî'nin doğup büyüdüğü, eğitim aldığı coğrafya Karahanlı yönetimi altında olduğundan dolayı, bu coğrafyada kullanılan edebî Türkçenin, yani Karahanlı Türkçesinin *Dîvân-ı Hikmet'in* dilidir dememiz mümkündür.[56]

Dörtlüklerle yazılmış hikmetlerde kıt'a sayısı 5-28 arasında değişmekle birlikte çoğunlukla 10-12 kıt'alık hikmetler tercih edilmiştir. Bir kısım hikmetlerde gazel tarzının, münacatlarda ise mesnevî tarzının kullanıldığı bilinmektedir. Gazel tarzındaki hikmetlerin bir kısmı musammat şeklindedir. [57] Gazellerdeki beyit sayıları 5-15 arasında değişmekte, ancak, 7 beyitlik gazeller ise çoğunluktadır.[58]

Ahmed Yesevî, hikmetlerini çoğunlukla Orta Asya halkları arasında çok

54 Develi, *Ahmed Yesevî,* s. 32.
55 Eraslan, "Giriş", *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* ss. 38-39.
56 Develi, *Ahmed Yesevî,* s. 31.
57 Eraslan, "Giriş", *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* s. 39.
58 İbrahim Şener-Alim Yıldız, *Türk-İslâm Edebiyatı,* Rağbet Yay., İstanbul 2003, s. 82.

sevilen ve eskiden beri çok kullanılan hece vezninin iki duraklı yedili (4 + 3), üç duraklı on ikili (4 + 4 + 4) ve on dörtlü (7 + 7) şekilleriyle yazmıştır. Bazen de on altılı (8+8) ölçü kullanılmıştır. Münâcatta arûzun "Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ülün" vezni, arûzla söylenen diğer hikmetlerde ise "Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün", "Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün", "Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün", "Mef'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün" vezinleri kullanılmıştır. Bazı hikmetlerde arûz vezninin ustalıkla kullanılması, bunların Ahmed Yesevî'ye ait olmadıklarını düşündürmektedir. Dörtlük şeklindeki hikmetlerde mahlasın yer aldığı mısrada çoğu zaman bir hecelik fazlalık, bazı mısralarda ise bir hecelik eksiklik görülmektedir. [59]

Seçtiği vezinlerde o devrin ortak zevkine uyan Ahmed Yesevî, şahsî yeniliklerden tamamıyla çekinmiş, kafiye bakımından Arap ve Acemlere bağlı olmamış, millî edebiyat geleneğine tamamen sadık kalmış ve halk edebiyatını taklitle daha çok "yarım kafiyeler" kullanmıştır. Yarım kafiyeler de çoğunlukla fiillerin çekimlerinden vücuda gelmiş ve eski redif usulüne bağlı kalınmıştır.[60] Kafiye olarak seçilen kelimeler Arapça ve Farsça olduğunda tam kafiyeye başvurmuş, Türkçe kelimelerde ise yarım kafiye kullanmıştır. Bazen de kafiye kullanmayıp sadece redifle yetinmiştir. Hikmetler âhenk unsuru olarak rediflerin ayrı bir yeri vardır. [61]

Hikmetlerinin şekli, yani dörtlüklerdeki son mısraların daima ilk bendin son mısrası ile aynı kafiyede olması, hikmetlerin dini toplantılarda topluca okunmak, belki ilahi şeklinde söylenmek üzere yazıldığını gösterir.[62]

Hikmetlerin kayda geçirilmesinde kadınların büyük katkısı olmuştur. Daha Ahmed Yesevî hayatta iken kızı Gevher Şehnâz, onun hikmetlerini öğrenmiş ve öğretmiştir. Gevher Şehnâz vasıtasıyla hikmetler önce komşulara, çevre köylerin kadınlarına ve sonra da dalga dalga bütün Türkistan'a yayılmıştır. XII. yüzyıldan günümüze kadar devam etmiş olan bu gelenek, Çiltan diye isimlendirilen kırk kişiden oluşan kadın/kız grubu tarafından belirli bir düzen içerisinde gerçekleştirilmiştir. Çiltan grubu kare şeklinde diz çökerek otururlar, aralarında kadın ve çocuklardan oluşan dinleyiciler bulunurdu. Böylece dualar ve

59 Eraslan, "Giriş", *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* s. 39.

60 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 145-148; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. I, s. 280.

61 Şener, Türk-İslâm Edebiyatı, s. 82.

62 Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi,* I/214; Yazıcı, "Türk-İslâm Kültürünün Oluşum Ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Yesevîlik Bilgisi*, s. 74.

hikmetler onarlık gruplar halinde, koro şeklinde okunurdu.[63]

Ahmed Yesevî hitap ettiği topluluğun fikir seviyesini ve ruh hallerini tamamen göz önünde bulundururdu. Onlara tasavvufî felsefenin anlayamayacakları inceliklerini değil, daha çok şer'î ve ahlâkî bir takım meseleleri öğüt verici bir emir şeklinde tebliğ eder ve uhrevî saadet için mutlaka onlara bağlı kalma gereğini anlatmaya çalışırdı.[64]

3.5. *Dîvân-ı Hikmet*'in Muhtevası

Dîvân-ı Hikmet, derin ve şairane bir tasavvuf eseri olmaktan çok, dinî ve ahlâkî va'z ve hikâyelerden, tarikat usûlüne ve sülûk adâbına dair öğretici, didaktik manzumelerden mürekkep basit bir eserdir. İslamiyet'e yeni giren Türklere tasavvufun inceliklerini, tarikat âdâb ve erkânını samimi ve coşkun duygularla öğretmeyi hedeflediği için Ahmed Yesevî, sanat endişesinden uzak ve öğretici bir hüviyete sahip olmuştur.[65] Buna rağmen söz sanatları açısından bakıldığında zayıf metinler olmadıkları da açıktır. Bu manzumeler, güzelliklerini ve telkin kudretlerini, Ahmed Yesevî'nin inanış ve söyleyişteki samimiyetinden almıştır. Dolayıyla hikmetler içerisinde saf, samimi ve bazen derûnî bir lirizm ile şekillenmiş manzumeler de vardır.[66] Bilhassa tasavvufî mecazlarla yüklü hikmetler az değildir. Aşk, mey, meyhane, pîr-i mugan sık kullanılan mecazlardandır.[67] Hikmetlerin mısra içinde ses tekrarlarıyla da şiiriyeti kuvvetlendirilmek istenmiştir.[68]

Dîvân-ı Hikmet'in muhtevasını genel anlamda İslâm düşüncesinin ana konuları, Horasan sûfîliğinin temel esasları ve Yesevî tarikatının prensipleri teşkil etmektedir. Kimi hikmetlerde toplumsal sorunlar, ahlâkî esaslar üzerinde durmaktadır. İlâhî aşk, tevhid, ilahi irade ve kudret, Hz. Peygamber'e hürmet ve peygamber sevgisi, sünnete ittiba, zühd ve takva, İslâm ahlâkı, menkıbeler,

---

63 Yazıcı, "Türk-İslâm Kültürünün Oluşum Ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Yesevîlik Bilgisi*, ss. 74-75.

64 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 154.

65 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 156.

66 Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997, c. I, s. 280.

67 Örneğin; Vahdet humı açıldı meyhânege kirsem men / Bir câm içip şol meydin mest ü hayrân bolsam men (52. Hikmet); Gevvâs bahrıga kirdim vücûd şehrini kezdim / Dürni sadefte kördüm gevhemi kân içinde (62. Hikmet)

68 Develi, *Ahmed Yesevî*, s. 31.

âhiret hayatı, kıyamet hâlleri, cennet-cehennem tasvirleri, dünyadan zâhidâne şikayet, dervişliğin faziletleri, sûfîlere ait öyküler, zikir ve halvet gibi hususlar hikmetlerin genel muhtevasını oluşturmaktadır. Yer yer âyet ve hadislerden referans veren Ahmed Yesevî, şiirlerinde günahlardan ve sevaplardan, Allah'ın kahrından ve rahmetinden bahsetmiştir.

Ahmed Yesevî hikmetlerini siyasî ve içtimaî hizmet ürünü olarak dile getirmiş fakat bunların temeline de ahlâkî esasları, doğruluk, hak, adalet ve uhuvvet prensiplerini yerleştirmiştir. Köprülü'nün ifadesi ile o günün coğrafyasında kime efendi, kime kul olacağını bilmeyen şaşkın ve muzdarip halk kitlelerinin yol göstericisi ve önderi olmuştur. Kurtuluş ve çıkış yolu arayan fert ve toplumlara hikmetlerinde, İslâmî huzuru, insanî gayeyi sunmuş, İlahî aşk, ihlâs ve samimiyet, insan sevgisi, müsamaha, çalışma hayatının incelikleri ile emeğin kutsiyetine vurgu yapmıştır.

Vahdet anlayışı üzerinde sıklıkla duran Ahmed Yesevî, "Ben, sen diyen kimselerden geçtim işte" demek suretiyle, ayrılık gayrılık gütmeyi yermiştir. Tevhid ağacının meyvesinden tadanların huzur bulacağını söylemiştir.

3.6. *Dîvân-ı Hikmet*'in Tesirleri

Köprülü, Türk Edebiyatının vücuda getirdiği eserler arasında *Dîvân-ı Hikmet*'in özellikle iki açıdan büyük bir ehemmiyeti haiz bulunduğunu söylemektedir:

On ikinci yüzyılda vefat eden Ahmed Yesevî'nin bu eseri İslami Türk Edebiyatının *Kutadgubilig*'den sonra en eski bir örneğini göstermektedir. Lisanî ve edebî mahsullerin pek az bulunduğu bir devre ait olan böyle bir eser, gerek lisan gerek edebiyat tarihi bakımından oldukça büyük öneme sahiptir.

Eski Halk Edebiyatının birçok unsurlarını alan ve İslam ruhunu o unsurlarla ifade eden ilk eser olması bakımından da *Dîvân-ı Hikmet*, Tasavvufi Türk Edebiyatının en eski ve en mühim âbidesi sayılmaktadır.[69]

Buhara medreselerinde okutulan farklı dinî disiplinleri eksiksiz okuyan Ahmed Yesevî, daha sonra hikmetleri vasıtasıyla bu yazılı kültürü, sözlü kültür haline getirmiş ve şehirlerde olduğu kadar bozkırlarda okuma imkânı bulamayan kişilere bu bilgileri aktarmıştır.[70]

---

69 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 119.

70 Yazıcı, "Türk-İslâm Kültürünün Oluşum Ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Yesevîlik Bilgisi*, s. 75.

Gerçek bir vâris-i Muhammedî ve insân-ı kâmil olan Ahmed Yesevî, vaz' ettiği tarîkatı ve devrinde yetiştirdiği mürîd ve talebeleriyle "Pîr-i Türkistan" sıfatını almaya hak kazanmış ve büyük bir veli olarak tanınmıştır. Aynı zamanda o, Türk dili ve edebiyatında bir büyük çığır açmış, kendisinden sonra gelen Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî, Aziz Mahmûd Hüdâyî gibi Anadolu ve Süleyman Atâ örneğinde olduğu gibi birçok Türkistan tekke şâirlerine, ruh ve mânâda olduğu gibi, dil ve nazımda da rehberlik etmiş, Türk tasavvuf şiirinin "pîr" i olmuştur. Onun rehberliğinde Türk dili ile yazılmış tasavvufi-edebî eserler İslâm edebiyatı içinde ayrı bir kol teşkil etmiş ve sağlam bir yer alabilmiştir. Ahmet Yesevî'nin on ikinci asırda tohumunu atarak gerçekleştirdiği bu büyük iş, onun bir "insân-ı kâmil", bir "pîr" oluşunun, yani mânevî şahsiyetinin neticesidir. Zirâ o, "sekiz asırdır zamanın bütün inkılaplarına ve zevk değişmelerine mukavemet ederek yaşayan, sekiz asırdır birçok şaire taklit örneği olan, büyük halk kitlesinin zevkine asırlarca nâzımlık vazîfesi îfâ eden bir edebî eser" vücûda getirmiştir. Onun diktiği Türk tasavvuf şiiri ağacı Yûnus Emre'nin dilinde Anadolu'da kemalini bulmuş, olgun meyvelerini vermiştir.[71]

Türk Edebiyatındaki tesir halkasını Köprülü, iki boyutta ele almaktadır:

1. İslâmî, yani dinî-tasavvufî unsur.
2. Millî, yani halk edebiyatından alınan unsur.

İslâmî unsur konuda, yani esasta daha kuvvetli bir durumdadır. Millî unsur ise şekil ve vezinde daha çok göze çarpmaktadır.[72]

Millî ananeyi ve manevî neşeyi birlikte yansıtan *Dîvân-ı Hikmet*'i okuyup ezberlemek, hatta muktedir olanlarca o tarzda şiirler, yani hikmetler yazmak Yesevî tarikatına girenler için âdeta tarikatın esaslarından sayılmıştır. Zikir meclislerinde okunan hikmetler, tabii, öyle herhangi bir halk şiirinin eseri gibi telakki edilmemiş, ona edebî hüviyetinin ötesinde kudsî bir mahiyet verilmiştir. Yüzyıllar boyunca, zevk değişmelerine rağmen, *Dîvân-ı Hikmet*'in bütün bu değişmelerin üstünde yaşayabilmesi, onun dervişler arasındaki tartışmasız kudsî kıymetinden ileri gelmektedir. Köprülü, *Dîvân-ı Hikmet*'i asırlarca yaşatan ve yüzyıllarca bir takım takipçilere örnek ittihaz ettiren iki önemli etkenden bahsetmektedir. Bunlar:

71 Tahralı, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dinî-Tasavvufî Unsurlar", *Yesevîlik Bilgisi*, s. 169.

72 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 164.

> "Birinci âmil, eserin edebî kıymetinden çok, Hoca Ahmed Yesevî'nin dinî-tasavvufî nüfûzudur. İkinci âmil ise, *Dîvân-ı Hikmet*'in hüküm sürdüğü alanların sekiz yüzyıldan beri aynı hakim esaslar altında yaşaması ve bir fikir uyanıklığı gösterememesidir. Ahmed Yesevî'nin yaydığı ve telkin ettiği dinî-tasavvufî gayeler, halk arasında o zamandan beri değişmek şöyle dursun, aksine, daha genişlemiş ve daha derinleşmiştir. On ikinci yüzyıldan itibaren fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefe âlimleri, yeni bir şey vücuda getirememişler, eski belli esaslar etrafında yersiz bir takım teferruatla uğraşmışlar, fikir alanını genişletecek yerde, bilakis onu daha fazla daraltmışlar ve kayıt altına almışlardır. Moğol istilası, bir aralık, Orta Asya'nın İslâmî medeniyetine Uzakdoğu'dan yeni bir takım unsurlar getirecek gibi olmuşsa da, dinî ve tasavvufî fikirler üzerinde bunun hemen hiçbir değiştirici tesiri görülmemiştir. Nihayet Timur ve çocukları zamanında Orta Asya en parlak medeniyet devresini geçirdikten sonra, Şeybânî hanedanının düşüşünden Rus istilasına ve şu son asrımıza kadar daimi bir düşüş ve gerilemeye maruz kalmıştır. Bununla beraber, mimariye, nakşa, musikiye, lâ-dinî edebiyata, özetle bedîi hayatın bütün bu gibi çeşitli tezahürlerine bahşettiği büyük ve parlak gelişmeye rağmen, Timurlular devri, en son tahlilde yine skolastiğin ve tasavvufun galebe devridir. On beşinci asır, Câmî, Hoca Ubeydullah Ahrar gibi bir takım büyük şair ve mutasavvıflar yetiştirdiği gibi, Câmî tesiri de Ali Şir Nevâî ile çağdaş ve takipçileri üzerinde cidden büyük bir tasavvufî nüfuz yapmıştı."[73]

Ahmed Yesevî'yi takip edenler arasında mutasavvıf halk şairleri önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar tekke şairi değil ama edebî telâkkilerini tekkelerden almış şahsiyetlerdir. Dolayısıyla tam bir mutasavvıf sayılamayan bu halk şairleri, ellerinde sazları tekke tekke, kahve kahve, şehir şehir dolaşan Aşıklar zümresidir. Eski Türk Ozan veya Baksı'larının yerini alan bu "bestekâr-mugannî şairler", ekseriyetle hiç medrese tahsili görmemiş, kendi kendilerine yetişmişlerdir. Halkın zevkini ve ruhunu yakından biliyorlar ve halk edebiyatından geniş ölçüde faydalanıyorlardı. Bununla birlikte, bunların hemen hepsi Yesevî veya Nakşbendi tarikatına mensup olduklarından, tasavvuf hükümlerine ve sülûk adâbına ait birçok şeyleri kulaktan öğreniyorlar ve inşad ettikleri eserlerde o gibi deyim ve kelimeleri, tabii bol bol kullanıyorlardı.[74]

Orta Asya'da yetişen ve Ahmed Yesevî'yi taklit eden mutasavvıf-şairlerlerden bazılarının isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz. Kul Şemseddin, Hudâdâd, Ikânî, Kul Ubeydî, Fakirî, Ahmed Yesevî, Beyzâ, Bihbûdî, Şuhûdî, Kul Şerefî, Gedâ, Gazâlî, Tufeylî, Kâsım, Meşreb, Huveydâ.

Bazılarının basılmış veya basılmamış Divan'ları, bazılarının ise yalnız bir takım dağınık parçaları bulunan bu şairler, hem aruz vezniyle bir takım şiirler,

---

73 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 165-166.

74 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 169-170.

hem de yine Hoca Ahmed Yesevî tarz ve edasında Hikmet'ler yazmışlardır. Bunların bir benzeri olarak, Güldeste mahlaslı Hokandlı bir şair *Dîvân-ı Hikmet*'i taklitle büyük ve ehemmiyetli bir Divan vücuda getirmiştir.[75]

4. Sonuç

Yahya Kemal'in ifadesi ile Ahmed Yesevî, milletimizin kendisinde gizli olduğu bir şahsiyettir. Öyle ki Türkler, *Dîvân-ı Hikmet*'e feyz-i ilahi olarak bakmışlardır. Yesevîliğe gönül veren dervişler onu ezbere, vecd ile okumuşlardır.

Ahmed Yesevî, Türkler arasında ilk tasavvuf mektebinin kurucusu olması ve İslâm'ın yayılmasına öncülük etmesi ile tanınmaktadır. Onun manevî neşvesi iki ayrı kanalla günümüze kadar ulaştırılmıştır. Birisi yetiştirdiği halifeler, diğeri ise dile getirdiği hikmetlerdir.

Elimizde bulunan en eski *Dîvân-ı Hikmet* nüshaları on yedinci yüzyıldan öteye geçmediği için hikmetlerin ne kadarının kendisine ait olduğunu tespit edememekteyiz. Onun tarzında söz söylemek Yesevîlikte bir gelenek hâlini aldığı için Yesevî dervişlerine ait pek çok hikmet *Dîvân-ı Hikmet* nüshalarının içerine girmiştir. Fakat tüm hikmetler aynı duygunun bir ürünü olmaları nedeniyle Ahmed Yesevî üslubunu yansıtmaktadır. Hikmetler şekil ve vezin bakımından millî, muhteva bakımından İslâmî unsurları yansıtmaktadır. Zühd, vera', muhasebe ve tezkiye gibi Tasavvuf ilminin ahlâkî boyutunu benimsediği kadar melâmet, aşk, hoşgörü ve fütüvvet anlayışı ile de Horasan sûfîliğinin inceliklerini temsil etmektedir.

Özetle, Ahmed Yesevî, Orta Asya Türk edebiyatı üzerinde, büyük ve kuvvetli şahsiyeti ile asırlarca tesir icra etmiş ve tamamıyla kendisine mahsus bir şiir tarzı yaratmış önemli bir sûfîdir.

5. Kaynakça

el-Afifî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem,* ter. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Ahmed-i Yesevî, *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* haz. Kemal Eraslan, Kültür Bakanlığı yay., II. Baskı, Ankara 1991.

Araz, Nezihe, *Anadolu Erenleri,* Özgür Yayınları, IX.Baskı, İstanbul 2000.

Attâr, Feridüdin, *Tezkiretü'l-Evliyâ,* Erkam yayınları, İstanbul 1404/1984.

75 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 171.

Aykut, Said, "Hoca Ahmed Yesevî (R.H.) (ö.562/1166)", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları,* Şûle Yayınları, İstanbul 1998, VII/59-65.

Banarlı, Nihad Sâmi, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997.

Bice, Hayati, "Hoca Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet Üzerine", *Dîvân-ı Hikmet,* TDV Yayınları, Ankara 1993, ıx-xvııı.

Bilgin, İbrahim Edhem, "Hoca Ahmed-i Yesevî (K.S.)", *Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri*, Vefa Yayıncılık, İstanbul 1993, 119-123.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsiru Rûhu'l-Beyân,* Eser Yayınevi, İstanbul 1389.

Cebecioğlu, Ethem, "Hoca Ahmed Yesevî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara 1993, XXXIV/87-132.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü,* Anka Yayınları, İstanbul 2004.

Develi, Hayati, *Ahmed Yesevî,* Şule Yayınları, İstanbul 1999.

Ekinci, Yusuf, *Hoca Ahmet Yesevî,* Ocak Yayınları, Ankara 1995.

Eraslan, Kemal, "Dîvân-ı Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul 1994, IX/429-430.

Eraslan, Kemal, "Ahmed-i Yesevî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II/159-161.

Eraslan, Kemal, "Giriş", *Divân-ı Hikmet Seçmeler,* Kültür Bakanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara 1991, 1-46.

Eraslan, Kemal, "Ahmed-i Yesevî", *Yesevîlik Bilgisi,* Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, 78-96.

Eraslan, Kemal, "Yesevî'nin Fakrnâmesi", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* c.XXII, İstanbul 1977, 45-120.

Gölpınarlı, *Abdülbaki, Yunus Emre ve Tasavvuf,* İnkılâp Kitabevi, II.Baskı, İstanbul 1992.

Gündüz, İrfan, "Ahmed Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevîlik Bilgisi,* Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, 189-196.

Kenjetay, Dosay, "Hoca Ahmet Yesevi: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi,* yıl 1, sy. 2, Aralık 1999, 105-129.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.

Köprülü, Fuad, "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, I/210-215.

Kufralı, Kasım, *Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı,* basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi 1949.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar,* İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Ocak, A.Yaşar, "Anadolu Türk Sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara 1992.

Şener, İbrahim-Yıldız, Alim, *Türk-İslâm Edebiyatı,* Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.

Şeyh Safiyüddin Mevlana Ali b. Hüseyin, *Reşahat Can Damlaları,* nşr. Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1995.

Tahralı, Mustafa, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde Dinî-Tasavvufî Unsurlar", *Yesevîlik Bilgisi*, Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, 157-169.

Togan, A.Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş,* Enderun Kitabevi, III.Baskı, İstanbul 1981.

Yazıcı, Nesimi, "Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşum Ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Yesevîlik Bilgisi,* Ahmet Yesevî Vakfı yay., Ankara 1998, 65-77.

HİKMET-1

Bismillâh dep beyân eyley hikmet aytıp
Tâliblerge dürr ü gevher saçtım mena
Riyazetni kattığ tartıp kanlar yutup
Men defter-i sâni sözin açtım mena
Sözni aydım her kim bolsa didâr-taleb
Cânnı cânğa peyvend kılıp regni avlap
Garib yetim fakîrlerni köngli sıylap
Köngfi bütün halayıkdın kaçtım mena
Kayda körseng köngli sınuk merhem bolğıl
Andağ mazlum yolda kalsa hemdem bolğıl
Ruz-ı mahşer dergahığa mahrem bolğıl
Mâ u menlik halayıkdın kaçtım mena
Garib, fakir, yetimlerni Resûl sordı
Uşal tüni mi'râc çıkıp dîdâr kördi
Kaytıp tüşüp fakir halin sordı
Gariblerni izin izlep tüştüm mena
Ümmet bolsang gariblerge tâbi bolğıl
Ayet hadis her kim aytsa sâmi bolğıl
Rızk u ruzi her ne berse kâni bolğıl
Kâni bolup şevk şarabın içtim mena
Medinege Resul barıp boldı garib

HİKMET-1

Bismillah deyip beyan ederek hikmet söyleyip
Taleb edenlere inci, cevher saçtım ben işte.
Riyazeti sıkı çekip, kanlar yutup
"İkinci defter" sözlerini açtım ben işte.
Sözü söyledim, her kim olsa cemale talip
Canı cana bağlayıp, damarı ekleyip,
Garip, yetim, fakirlerin gönlünû okşayıp
Gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte.
Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol
Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol
Mahşer günü dergahına yakın ol
Ben-benlik güden kişilerden kaçtım ben işte.
Garip, fakir, yetimleri Rasul sordu
O gece Mirac'a çıkıp Hakk cemalini gördü
Geri gelip indiğinde fakirlerin halini sordu
Gariplerin izini arayıp indim ben işte.
Ümmet olsan, gariplere uyar ol
Ayet ve hadisi her kim dese, duyar ol
Rızk, nasip her ne verse, tok gözlü ol
Tok gözlü olup şevk şarabını içtim ben işte.
Medine'ye Rasul varıp oldu garip
Gariplikte sıkıntı çekip oldu sevgili

Gariblikde mihnet tartıp boldı habîb
Cefa tartıp Yaratkanğa boldı karib
Garib bolup ukbalardın aştım mena
Akil erseng gariblerni köngli avla
Mustafâ dek elni kezip yetim kavla
Dünya-perest nâ-cinslerdin boyun tavla
Boyun tavlap deryâ bolup taştım mena
Işk bâbını Mevlâm açkaç menge tekdi
Tufrak kılıp hâzır bol dep boynum egdi
Bârân-sıfat melâmetni okı tegdi
Peykân alıp yürek bağrım teştim mena
Könglüm kattığ tilim aççığ özüm zâlim
Kur'an okup amel kılmay yalğan âlim
Garib cânım sarf eyleyim yoktur mâlım
Hakdın korkup otka tüşmey piştim mena
Altmış üçke yaşım yetti öttüm ğafil
Hak emrini mehkem tutmay özüm câhil
Rûze namâz kazâ kılıp boldum kâhil
Yaman izlep yahşılardın keçtim mena
Vâ-deriğa muhabbetni câmın içmey
Ehl u ayâl hânumândın tükel keçmey
Cürm ü isyan girihlerin munda çeçmey

Cefa çekip Yaradan'a oldu yakın
Garip olup menzillerden geçtim ben işte.
Akıllı isen, gariplerin gönlünü avla
Mustafa gibi ili gezip yetim ara
Dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir
Yüz çevirerek derya olup taştım ben işte.
Aşk kapısını Mevlâm açınca bana değdi
Toprak eyleyip "Hazır ol!" deyip boynumu eğdi
Yağmur gibi melâmetin oku değdi
Ok saplanıp yürek, bağrımı deştim ben işte.
Gönlûm katı, dilim acı, özüm zalim
Kur'an okuyup amel kılmıyor sahte âlim
Garip canımı harcayayım, yoktur malım;
Haktan korkup ateşe düşmeden piştim ben işte.
Altmış üçe yaşım ulaştı, geçtim gafil;
Hakk emrini sıkı tutmadım, kendim cahil;
Oruç, namaz kazaya bırakıp oldum ergin;
Kötüyû izleyip iyilerden geçtim ben işte.
Vah ne yazık, sevgi kadehini içmeden,
Çoluk-çocuk, ev-barktan tam geçmeden
Suç ve isyan dûğümünü burada çözmeden
Şeytan galip, can verirkende şaştım

Şeytân ğalib cân bererde şaştım mena
İmânıma çengel urup kıldı gamnâk
Pir-i muğân hâzır bol-dep saçtı teryâk
Şeytân-lain mendin kaçıp ketti bi-pâk
Bihamdillâh nur-ı imân açtım mena
Pir-i muğan hizmetide yügrüp yürdüm
Hizmet kılıp közüm yummay hâzır turdum
Meded kıldı azâzilni kavlap sürdüm
Andın songra kanat kakıp uçtım mena
Garib fakir yetimlerni kılğın şâdman
Halkalar kılıp aziz cânıng eyle kurbân
Taâm tapsang cânıng birle kılğıl mihman
Hakdın eştip bu sözlerni aydım mena
Garib fakîr yetimlerni her kim sorar
Râzi bolur ol bendedin Perverdigâr
Ey bi-haber sen bir sebeb özi asrar
Hak Mustafâ pendin eştip aydım mena
Yetti yaşda Arslan Bâbğa kıldım selâm:
"Hak Mustafâ emânetin kılıng inâm"
Uşal vaktda ming bir zikrin kıldım tamâm
Nefsim ölüp lâ-mekânğa aştım mena
Hurmâ berip başım silep nazar kıldı
Bir fursatta ukbâ sarı sefer kıldı
El-vedâ dep bu âlemdin güzar kıldı

ben işte.
İmanıma çengel vurup kıldı gamlı,
Mürşid-i kamil Hazır ol!" deyip saçtı koku
Lânetli şeytan benden kaçıp korkusuz gitti kirli
Allah'a hamd olsun, iman nuru açtım ben işte.
Mürşid-i kamil hizmetinde gidip yürüdüm;
Hizmet kılıp göz yummadan hazır durdum;
Yardım etti, Şeytanı kovalayıp sûrdüm;
Ondan sonra kanat çırpıp uçtum ben işte.
Garip, fakir, yetimleri sevindiresin;
Parçalayıp aziz canını eyle kurban;
Yiyecek bulsan, canın ile misafir
Hak'tan işitip bu sözleri dedim ben işte.
Garip, fakir, yetimleri her kim sorar,
Râzı olur o kulundan Allah.
Ey habersiz, sen bir sebep, kendisi saklar;
Hak Mustafa öğüdünü işitip dedim ben işte.
Yedi yaşta Arslan Baba'ya verdim selâm;
"Hak Mustafa emanetini eyleyin armağan"
İşte o zamanda binbir zikrini eyledim tamam
Nefsim ölüp lâ-mekâna yükseldim ben işte.
Hurma verip, başımı okşayıp nazar ey-

Mekteb barıp kaynap coşup taştım mena
Sünnet ermiş kâfir bolsa berme âzâr
Köngli kattığ dil-âzârdın Hüdâ bizâr
Allah hakkı andağ kulğa seccin tayyâr
Dânâlardın eşitip bu söz aydım mena
Sünnetlerin mehkem tutup ümmet boldum
Yer astığa yalğuz kirip nurğa toldum
Hak-perestler makâmığa mahrem boldum
Bâtın tığı birle nefsni yançtım mena
Nefsim meni yoldın urup hâr eyledi
Telmürtürüb halayıkka zâr eyledi
Zikr aytturmay şeytân birle yâr eyledi
Hâzırsın dep nefs başını sançtım mena
Kul Hâce Ahmed gaflet birle ömrüng ötti
Vâ-hasretâ közdin tizdin kuvvet ketti
Vâ-veyletâ nedâmetni vaktı yetti
Amel kılmay kervân bolup köçtim mena

ledi
Bir fırsatta âhirete doğru sefer eyledi
"Elveda" deyip bu âlemden göç eyledi
Medreseye varıp, kaynayıp coşup taştım ben işte.
Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar
Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikayetçi;
Allah şahid, öyle kula "Siccin" hazır
Bilgelerden işitip bu sözü söyledim ben işte.
Sünnetlerini sıkı tutup ümmet oldum:
Yer altına yalnız girip nura doldum;
Hakk'a tapanlar makamına mahrem oldum,
Bâtın mızrağı ile nefsi deştim ben işte.
Nefsim beni yoldan çıkarıp hakir eyledi
Çırpındırıp halka ağlamaklı eyledi
Zikr söyletmeyip şeytan ile dost eyledi;
Hazırsın deyip nefs başını deldim ben işte.
Kul Hoca Ahmed, gaflet ile ömrün geçti;
Vah ne hasret, gözden, dizden kuvvet gitti;
Vah ne yazık, pişmanlığın vakti yetişti;
Amel kılmadan kervan olup göçtüm ben işte.

AVÂRİFÜ'L-MA'ÂRİF

EBU HAFS ŞİHABUDDİN ÖMER ES-SÜHREVERDÎ

Ethem CEBECİOĞLU *

Tasavvuf bin yılı aşkın çok yönlü engin bir birikime sahiptir. Prof. Fazlurrahman'ın da açık yüreklilikle ifade ettiği gibi, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi donuklaşmış bilimlere karşılık, çağımızda İslam'ın son çıkış kapısı ve yumuşak karnı, tasavvuftur.

Tasavvufu İslam'ın fikrî donukluğundan kurtuluş çaresi kılabilmek için, hiç şüphesiz, onun kaynaklarının ortaya çıkarılmasına ve dilinin anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Süleymaniye kütüphanesindeki el yazmalarının yüzde altmıştan fazlasının sırf tasavvufa ait olması, onun, her asırda diğer İslamî ilimler yanında parlak ve canlı bir yapıya sahip bulunduğunu gösterir. Bütün bu kültür mirasımız, ulu orta nâ ehil ellerle yalan-yanlış değil, alanın gerçek mütehassıslarınca çok yönlü olarak günümüze taşınmayı bekliyor. İşte bunun için, biz tasavvufun imamı sayılan bir numaralı uzmanlarınca kaleme alınmış kaynak eserleri ilk elde ülkemiz aydınlarına tanıtmayı kaçınılmaz bir görev olarak görüyoruz.

Bunlar arasında H. VI ve VII. yüzyıllarda yaşamış Ebu Hafs Şihabuddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif* adlı ölmez eseriyle ilk sırada yerini alır.

Sühreverdîyye tarikatının kurucusu, Hz. Ebu Bekir(ra) neslinden olan Ömer

---

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi.

es-Sühreverdî, asırlarca İslam toplumlarının zihin ve kalp dünyasına ışık tutan klasikleşmiş *Avârifü'l-Ma'ârif* adlı eserindeki irfânî katkılarıyla, tasavvuf tarihinin önemli kilometre taşlarından biridir. Şimdi onu, eserlerini ve *Avârif*'ini çeşitli yönleriyle tanımaya çalışalım.

1. Ebu Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin Hayatı ve Eserleri.

1.1 Hayatı

Ömer es-Sühreverdî Zencân'ın Sühreverd kasabasında 539/1145'te dünyaya gelmiştir.[1] Babasının adı Muhammed'dir. Soyu Hz. Ebu Bekir(ra)'e kadar ulaşır. Şöyle ki: Ömer b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah Ammûye b. Sa'd b. el-Huseyn b. el-Kâsım b. Alkame b. en-Nadr b. Muaz b. Abdurrahman b. el-Kasım b. Muhammed b. Ebu Bekir es-Sıddîk(ra)[2]

Şihabuddin-i Sühreverdî, Şeyhu'l-İslam, Şeyhu'ş-Şuyûh lakablarıyla tanınmıştır. Künyesi Ebû Abdullah ve Ebû Hafs'tır. Hz. Ebu Bekir(ra) neslinden geldiği için el-Bekrî, el-Kureşî ve et-Teymî gibi nisbelerle anılır.[3]

Eflakî Dede'ye göre Hz. Ebu Bekir(ra) neslinden gelmesi münasebetiyle Sühreverdî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö.1273) ile akrabadır.[4]

Sühreverdî'nin ailesi ilmiye sınıfındandı. Bu aileden pek çok tanınmış âlim ve sufi zuhur etmiş olup bazıları şunlardır:

1. Amcası, *Nehcü's-Sülûk* adlı siyâsî etik konusunda kıymettâr eserin sahibi Ebu'n-Necib Ziyâuddin Abdulkahir es-Sühreverdî.
2. Babası Ebu Cafer Muhammed es-Sühreverdî.
3. Büyük dedesi Abdullah b. Sâ'd Ammûye.[5]

Uç fikirlerinden dolayı 585/1190'da Haleb'de idam edilen Sühreverdî-i Maktul olarak tanınmış Yahya b. Habeş es-Sühreverdî (548/1154-585/1190) ile nisbe benzerliği dışında her hangi bir akrabalığı yoktur.[6]

---

1 el-Münzîrî, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-Nakale*, Beyrut 1981, c. III, ss. 380-1.

2 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Beyrut 1977, s. 204, 446; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, Mısır trz. C.VIII, s. 338.

3 ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, c. XXII, s. 374; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, ss. 204-5.

4 Eflâkî, *Menâkibü'l-Arifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1947, c. I, s. 45.

5 ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, c. X, ss. 97-8.

6 Corbin, Henri, La Philosophic Shahabaddin Sohrawardi Maqtul, Paris 1935, s. 21.

Herşeyden önce Ömer es-Sühreverdî'nin doksan yıllık uzun ömründe, altı Abbâsî halifesinin saltanatını görmüştür: 1. Muktefî li-Emrillah (530/1135-555/1160), 2. el-Müstencid Billah (555/1160), 3. el-Musta'zî Billah (566/1170-575/1179), 4. en-Nâsır li-Dînillah (575/1179-622/1125), 5. ez-Zahir Billah (622/1225-623/1226), 6. el-Mustansır Billah (623/1226-640/1243).[7]

Yine bu dönemde doğudan Moğol istilası ve batıdan da Haçlı saldırılarıyla, İslam dünyası büyük tehditlere maruz kalmıştı. Ayrıca sosyo-politik hareketliliğin en üst seviyede seyr ettiği bu zaman diliminde, Abdulkadir-i Geylânî (561/1160), Ahmed er-Rifâî (578/1182), Necmedîn-i Kübrâ (618/1221), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240) ve Feridüddîn-i Attâr (632/1235) gibi tasavvufun pek çok abide şahsiyetlerinin yetiştiğini görürüz.

Ömer Sühreverdî, on altı yaşına kadar memleketi Zencân'ın Sühreverd kasabasında ilk tahsilini yaptı. Altı aylık iken babasının vefat ettiği göz önünde tutulursa, onun bu dönemdeki tahsilini amcası Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî veya bazı yakınlarından aldığı düşünülebilir.

Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî, yeğeni Ömer es-Sühreverdî'yi on altı yaşında iken yüksek tahsil için Bağdat'a götürür. Orada Nizamiye'da tedris ile meşgul olan Ebu'n-Necib bir süre sonra Şam ve Küdüs'e gider. Oradan dönüşte Bağdad'da kendi medrese ve zaviyesinde ders vermeye başlar. O sırada bir yandan yeğeni Ömer es-Sühreverdî'nin ve diğer talebelerinin tahsiliyle meşgul olurken, diğer yandan Bağdad'ın ünlü Hanbelî sufisi Abdulkadir-i Geylânî ile görüşmeler yapar. Ömer es-Sühreverdî yirmi dört yaşında, amcası Ebu'n-Necib'i kaybeder (563/1168).[8]

Ömer es-Sühreverdî'nin hayat boyu ders okuduğu hocaları şunlardır: Ebu'l-Kasım b. Fadlân (ö.565/1169), Ebu'l-Muzaffer Hibetullah eş-Şiblî (ö.563/1167), Ebu'l-Feth İbnü'l-Batti (ö.564/1168), Ma'mer b. el- Fâhir (564/1168), Ebû Zür'a el-Makdisî (ö.566/1170), Ebu'l-Fütûh et-Tâî (555/1160), Abdulkadir-i Geylâni (ö.567/1165). Sühreverdî'nin hocalarından aldığı dersler de şöyledir: Tasavvuf, Kelam. Fıkıh, Tefsir, Hadis. Rivayetlere bakılırsa, Sühreverdî bu ilimler arasında özellikle Hadis alanında tebahhur ettiği görülür.[9]

Sühreverdi ilim tahsilinden sonra, Bağdat'tan ayrılır Basra'ya gider. Orada

---

7 Sühreverdi, *Avarifü'l-Ma'ârif*, çev.: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990 (Giriş), s. IX.

8 ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, Beyrut 1985, c. IV, s. 181; Sübkî, *Tabakât*, c. VII, ss. 173-4.

9 Zehebî, *A'lâm*, c. XX, s. 420, 481-7; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 56; Camî, *Nefahat*, Lamiî Çelebi, İstanbul 1289, s. 472.

Ebu Muhammed Abde'l-Basri (499/1105-572/1176)'nin sohbetlerinde bulunur.[10] Daha sonra Ebu's-Suûd el-Bağdâdî ile görüşür. Bir süre ilm-i kelamla meşgul olur.[11]

Sühreverdi bütün bunlardan sonra Gazalî'nin Şam'da Umeyye Cami'inde uzlete çekildiği gibi insanlardan uzaklaşır. Manevi olgunluğa erdikten sonra, amcasının Dicle kıyısındaki medrese ve tekkesinde derslere ve vaazlara başlar. Etrafında büyük bir müntesip halkası oluşur.[12]

Bağdad'da 'Makber Mahallesi'ndeki toprak minberinde uzun yıllar va'z u nasihatta bulunur.[13]

Onun bu zaman zarfında halife Nasır li-Dinillah ile irtibata geçtiği görülür. Fütüvvet teşkilatının kurucusu olan bu halife hadis rivayet edecek kadar ilmi olgunluğa sahiptir.[14] Nasır, Sühreverdî'ye derin saygı duymakta, her işte ona danışmakta, onun fikrirne îtibar etmekte ve duasını almaktadır.[15] Ayrıca Halife Nasır, onun için bir tekke inşa ettirir.[16]

Güvenilir kaynaklar, onun Sühreverdî'ye intisap ettiğini ve onunla Bağdad Merzebâniye Tekkesinde özel olarak görüştüğünü kaydeder.[17]

Halife, Sühreverdi'yi Bağdad'daki tekkelerin nikap mürşidi olarak kabul ederek, ona 'Şeyhu'ş-Şüyûh', 'Şeyhü'l-İslam' ve 'Şeyhü'l-Irak' unvanları verir.[18]

Halife Nasır li-Dînillah, devrin siyasi çalkantıları içinde, gerek sulh, gerekse hakimiyetini sağlamak üzere, civar bölge yöneticileri ile sürekli diplomatik irtibat halindeydi. İşte bu noktada halifenin Sühreverdi'yi, sefaret göreviyle sık sık çeşitli yerlere gönderdiği görülür.

Sühreverdi Şam'daki Eyyubi sultanlarından Melik Eşref'e birkaç defa elçi olarak gönderilmiştir. 1217'de Harezm Sultanı kalabalık bir ordu ile Bağdad'ı almak üzere yola çıktığında, Halife Nasır onu durdurmak üzere Sühreverdî'yi elçi olarak gönderir. Ne kadar uğraşsa da Sühreverdî Harezm Sultanını ikna

10 Cami, *Nefahat*, s. 527.

11 Hocazâde, *Hadikatü'l-evliya*, ss. 27-8.

12 Zehebi, *Tarih*, c. IV, s. 97; Sübki, *Tabakat*, c. VIII, s. 340.

13 İbn Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, Kahire 1375, c. VI, s. 285.

14 Zehebi, *A'lâm*, c. XXII, s. 197.

15 Sübkî, *Tabakat*, c. VIII, s. 339.

16 İzzüddin Ali el-Kâşî, *Mısbâhu'l-Hidaye,* Tahran 1323, s. 23.

17 el-Münzirî, *et-Tekmile li-vefeyâti'n-nakale,* c. III, s. 380. Ayrıca bkz: Sühreverdî, *Avarif*, çev.: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, (Giriş), s. XVII.

18 Sübkî, *Tabakat*, c. VII, s. 339.

edemez. Ancak Bağdad'ı almaya kararlı bu orduyu semâvî bir felaket durdurur: Şiddetli soğuk ve kar yağışı.[19]

Onun bu siyasî kişiliğinin teşekkülünde, amcası Ebu'n-Necib es-Sühreverdi'nin büyük rolü olduğu muhakkaktır. O, sultanlarla temas halinde bir sufi idi. Ayrıca onları uyarmak üzere çok kıymetli bir eser telif etmiştir: Nehcü's-Sülûk. O, bu eserinde tıpkı Farabî'nin el-Medinetü'l-Fazıla'sındaki gibi, ideal bir devletin ve yöneticilerinin nasıl olması gerektiğini ele almış, siyasi ahlak konularında tavsiyelerde bulunmuştur.

Sühreverdi, Bağdat halifesinin bir mektubu ve itimadnamesini, yetmiş sekiz gibi ileri bir yaşta olmasına rağmen Konya'ya Alaeddin Keykûbâd'a götürmüş, yolda Malatya'ya uğrayarak orada *Mirsâdü'l-İbâd* yazarı ünlü sufi Necmüddin Daye ile görüşmüştür. Hatta bu görüşmede Necmüddin Daye, eserini Sühreverdi'ye sunmuş ve onun takdirini kazanmıştır.[20] Konya'ya giden Sühreverdî orada Alaaddin Keykubad'la görüştükten sonra, Mevlânâ'nın babası Sultanu'l-Ulemâ ile bir araya gelir, onunla sohbetler yapar.[21] Bu sohbet ve buluşmalarda Mevlânâ'nın bulunduğu hususu kesindir.

Bu seyahatlerinde Sühreverdi'nin Hicaz'a gittiği, sık sık hac yaptığı da kaydedilir. Meşhur sufi İbnü'l Farıd ile Mekke'de görüşen Sühreverdi, onun iki oğluna hırka giydirir. Aynı sene, Mısır'lı Ziyaeddin İsa b. Yahta el-Ensârî es-Sebtî de Mekke'de Sühreverdi tarafından hırka ilbasına nail olur.[22]

Vefatına az bir zaman kala gözlerini kaybeden Sühreverdi, manevi görevlerini ihmale uğratmadan sürdürür. Doksan yaşında 1 Muharrem 632/ 26 Kasım 1234 tarihinde vefat eder. Kalabalık bir cemaatle cenaze namazı kılınır. Verdiyye'deki tekkesinde defnedilir.[23]

Rivayete göre çok cömert olan Sühreverdi, eline geçeni fakir fukaraya dağıttığı için vefat ettiğinde onu kefenlemek üzere bir bez parçası bulmakta sıkıntı çekilmişti.[24]

Sühreverdi, pek çok ilim adamı yetiştirmiştir. Ondan hadis dinleyip, fıkıh tahsil edip icazet alanlardan tespit edilenler şunlardır.

---

19 Zehebi *A'lâm*, c. XXII, s. 195, 233.

20 Necmüddin Daye, *Mirsâd* (takdim), Tahran 1365, ss. 22-3.

21 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Arifin*, c. I, s. 45.

22 Zehebi, *A'lâm*, c. XXII, s. 377.

23 *Tarihu'l-İslâm*, c. IV, s. 98.

24 Sübkî, *Tabakât*, c. VIII, s. 340.

1. Muhammed b. Saîd el-Ma'lul (ö.633/1236)
2. İbn Nokta (ö.629/1232)
3. Zekiyyüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf el-Birzalî el-İşbilî (ö.632/1234)
4. İbn Neccâr (ö.643/1245)
5. Şihabuddin Ebu'l-Mehamid İsmail b. Hamid el-Ensarî el-Hazrecî (ö.653/1255)
6. Ebu'l-Ganaim b. Allâm (ö.630/1233)
7. Ebu'l-Abbas el-Eberkuhî
8. Hafız Zeyneddin (İmamı Nevevî'nin hocası)
9. Münzirî (*et-Terğîb ve't-terhîb* sahibi)
10. Fahr b. Asakir
11. eş-Şems eş-Şirazî
12. el-Kâdî el-Hanbelî
13. Ebu'l-Abbas el-Vasitî (ö.694/1295)
14. Ebu'l-Mehamid ez-Zencanî (ö.674/1275)
15. Ebu'l-Fadl el-Hılatî (ö.675/1276)
16. Sa'd b. Muzaffer el-Mutahher (ö.637/1239)
17. İbn Meymun el-Kaysî (ö.686/1287)

Ayrıca Sühreverdi'nin kendisine intisab ile kemalât makamlarını ihraz etmiş çok sayıda müridi ve halifesi vardır. Onlar da şunlardır:

1. Ebu Ca'fer Muhammed b. Ömer es-Sühreverdî (oğlu) (ö.655/1257)
2. Bahauddin Zekeriyya el-Multanî (ö.661/1262)
3. Necibuddin Ali b. Buzguş eş-Şirazî (ö.678/1279)
4. Kemaleddin-i Isfahanî (ö.635/1237)
5. Izzuddin b. Abdusselam (ö.660/1262)
6. Sadî-i Şirazî (ö.691/1292)[25]

1.2. ESERLERİ

Sühreverdi'nin İslâm kültürüne, talebeleriyle olduğu gibi kaleme aldığı eserle-

25 Sühreverdi, *Avarif*, çev.: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (Giriş), ss. XXII-XXVI.

riyle de geniş ölçüde katkıda bulunduğu görülür. Şimdi kısaca bunları verelim.

1. *Avarifu'l-Ma'ârif*: tasavvuf ve inceliklerine dair makalemizin de konusu olan klasikleşmiş abide bir eserdir.
2. *Buğbetü'l-beyan fî tefsîri'l-Kur'an*: Süleymaniye, Beşir Ağa 24'te kayıtlı 333 varaklık işârî, muhtasar bir Kur'an tefsiri.
3. *Reşfu'n-nasayıhi'l-imaniyye ve Keşfu'l-fedayihi'l-yunaniyye*: Yunan felsefesine ve onu benimseyen İslâm felsefecilerine karşı, şeriatı savunmak üzere yazılmış tenkidî-tahlilî bir eserdir.
4. *İrşadu'l-müridîn ve mecdu't-talibîn*: Tasavvuf ve edepleriyle ilgili bir eser. (Bkz. *İzâhu'l-meknûn,* c. I, s. 63)
5. *İ'lamu'l-Hüdâ ve Akidetü erbâbi't-tukâ*: Tasavvuf ve kelama dair bir eser.
6. *er-Rahîku'l-mahtûm*: İlahî sırlara dair bir eser.
7. *Risaletü's-seyr ve't-tayr*: Tecelli, seyr tayr ve sülûka dair bir risale
8. *Vesâyâ*: Sühreverdi'nin müridlerine ve oğullarına yaptığı tavsiyeler.
9. *Cezbu'l-Kulûb ilâ Muvâsalati'l-Mahbub*: Tasavvufî bir eserdir.
10. *Evrâdu's-Sühreverdi*: Sühreverdi'nin tertib ettiği virdleri ihtiva eden bir mecmua. 110 virdden müteşekkildir. Halifesi Zekeriyya Multânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. (Bkz. *Fihrist-i Gencbahş,* s. 566; *Ahvâl ve Asâr-ı Multânî,* ss. 91-5.
11. *Sünûhu'l-Futuh bi Zikri'r-Ruh*: Ruh, nefs, istiğrak, vücud, havatır vs. gibi konuları ihtiva eden dört-beş varaklık bir risale.
12. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*: 35 varaklık sorulan tasvvufî sorulara karşı verilen cevapları ihtiva eden bir eser.
13. *Fütüvvetnâme*: Farsçadır, fütüvvete dairdir.
14. *Risâle fî gurari'l-halk ve İstidrâcihim*
15. *Makâmâtü'l-Arifîn*
16. *Risâle fi'l-fakr*.[26]

Araştırmacı Necib Mayil Herevî Sühreverdî'nin bu eserlerine şunları da ekler:[27]

1. *Edilletü'l-'ıyân 'ale'l-burhân*: Arapça olan bu eser İslam akâidinin savunması ve sapık mezheplerin reddine dairdir. (*Keşfu'z-zünûn*, c. I, s. 50; *Mikrofilm*

26 Sühreverdi, *Avarif*, çev.: H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, (Giriş), ss. XXVI-XXXII.

27 Bk. Herevî, Necib Mayil, 'Terceme-i Avârifü'l-Ma'arif-i Sühreverdî', *Neşr-i Dâniş*, c. VI, no: 2, Tahran 1363/1986, ss. 37-9.

Fihristi, c. I, s. 424.)

2. *Esrâru'l-ârifîn ve siyeru't-tâlibîn*: Arapçadır, Farsça'ya çevirilmiştir. (*Târih-i Nazm u Neşr,* Nefîsî, s. 731. Eserin hattı Sühreverdî'ye aittir.)
3. *el-Esmâu'l-erba'ûn*: Arapça'dır. Farsça'ya tercüme eden: Fahruddin Eba'l-Mekârim. (*Keşfu'z-zünûn,* c. I, s. 90.)
4. *Behcetü'l-ebrâr*: Arapça'dır. Abdulkâdir-i Geylânî'nin menkabelerini muhtevîdir. (*Îzâhu'l-meknûn,* c. I, s. 199.)
5. *Hilyetü'n-nâsik*: Arapça'dır. *Tarih-i Erbil* müellifi bu eserden bahseder. (*Vefâyâtu'l-a'yân,* c. VII, s. 323.)
6. *Risâle-i Sühreverdî be Fahr-i Râzî*: Arapça'dır. (*Mikrofilm Fihristi*, c. I, s. 517.)
7. *Risâle fi's-sülûk*: Arapça'dır. (*Keşfu'z-zünûn,* s. 872.)
8. *Şerh-i Rubâî-i Şeyh Şihabuddin Sühreverdîn es-Sûfî*: (*Mikrofilm Fihristi,* c. I, s. 569; *Suhanân-ı Manzûm Ebû Said Ebu'l-Hayr,* s. 151.)
9. *Kelâmu Şihabüddin es-Sühreverdî ve Şerhuhû*: Arapça'dır. *Mikrofilm Fihristi,* c. III, s. 157.
10. *Kenzü'l-'ibâd fî şerhi'l-evrâd*: Arapça'dır. Sühreverdî'ye ait evrâdın Ali b. Ahmet Gûrî tarafından yapılmış şerhidir. (*Keşfu'z-zünûn,* s. 1517.)
11. *el-Levâmi'u'l-gaybiyye*: Arapça'dır. (Ulûmî-i Yezd, no: 630; Meclis-u Şûrâ-yı İslâmî, no: 126.)
12. *Nâme-i Sühreverdî be Kemâleddin İsmail-i Isfehânî*: Arapça'dır. (*Mukaddime-i Dîvân-ı Isfehânî* ve *Mikrofilm Fihristi,* c. I, s. 423.)
13. *Nisbet-i Hırka-i Sühreverdî*: (*Mikrofilm Fihristi,* c. I, s. 676.)
14. *en-Nikâtu'z-zevkiyye*: Arapça'dır. *er-Risâletu'ş-şevkiyye* şeklinde de bilinir. Hüsameddin Yahya Lâhicî Farsça'ya çevirmiştir. (*Fihrist-i Nüshâhâ-yı Hattî,* V. defter, s. 412.)

2. 'AVÂRİFÜ'L-MA'ÂRİF

2.1. *Avarif*'in Yazılış Sebebi

Sühreverdi, siyasi açıdan olduğu kadar fikrî ve kültürel yönden de çalkantılı bir dönemde yaşamıştır.

O, kitabının mukaddimesinde önce bu kargaşa içinde sufilerin Allah'ı en iyi tanıyan takva ve veralarıyla gerçek kulluğa erebilen kişiler olduğunu söyler ve onları özetle şu şekilde takdir eder: Arifler dünya ile ilgili menfaatleri değer-

siz görür ve onların kalpleri, zikir ışığıyla aydınlandığı için iç âlemleri hep mele-i a'lâya bağlı olarak korku ve ümidin de ötesine yönelmiştir. Onlar bedenleriyle bu dünyaya ait gibi gözükseler de kalpleriyle kurb fezasında tayerân etmektedirler. Bu durumlarını bilmeyen cahiller, onları yoldan çıkmış sanır. Oysa ki onlar zaman ve mekânın ötesinde arş etrafındaki yüce âlemleri seyre dalmışlardır. Onlar gündüzü açlık susuzlukla, geceyi de hicret ve ibadetle geçirirler. Şehvetlerine karşılık namazla teselli bulurlar, Kur'an tilavetinden zevk alırlar. Kalplerindeki ışık yüzlerine yansımıştır. Her zaman Hakk'ı bilen bu arifler, âlemde eksik olmazlar. Bunlar, Kur'an ve sünnete tam anlamıyla bağlılıkları sebebiyle İslâm'a davet ve muttakilere örnek olmakla ikram olunmuşlardır.

Sühreverdi, onları yaklaşık bu tarzda değerlendirip takdir ettikten sonra kitabın yazılış sebebine şu şekilde temas eder: Sufilerin sıdkına olan inancım, onlara olan muhabbetim ve kitap sünnete bağlılıkları, beni onların şerefli halini yazmaya ve savunmaya yöneltti. Bu kitabımda sufilerin fikirlerini, dayandıkları ilmî delillerle açıklamaya çalıştım. Bu şekilde, devrimizde çoğalan sahte sufilerin yalan yanlış, nefrete ve su-i zanna sebep olan şekle dayalı ruhsuz anlayışlarını gerçek sufilerden ayırdım.

Sühreverdi bu şekilde hakiki sufileri sahtelerinden ayırma gerekçesi doğrultusunda bu eseri yazmaya başladığını ifade ederken, ikinci bir sebep olarak da sufiyye yoluna rağbeti artırmayı zikreder.

2.2. *Avarif*'in Yazma ve Matbu Nüshaları ile Çevirileri ve Avarif'le İlgili Yazılar:

Bir tasavvuf klasiği olarak Avarif'in çok sayıda nüshaları bulunmaktadır. Şimdi bunları görelim.

2.2.1. *Avarif*'in Yazma Nüshaları

Süleymâniye Ktp. Lala İsmail Paşa, no: 180 tarihen en eski Avârif nüshası olup 614/1217'de yani Sühreverdi hayatta iken Abdulkerim b. Mansur tarafından istinsâh edilmiştir.

2.2.2. Matbu *Avarif*'ler

1. Beyrut'ta 1966, 1973 müstakil olarak basılan Avarif.
2. İhyau ulûmi'd-din kenarında Kahire'de 1289'da basılan Avarif. Bu nüsha

1302, 1306 ve 1312'de olmak üzere dört defa neşredilmiştir.

3. İhya'nın ekinde Beyrut'ta 1983'te neşrolunan Avârîf.
4. Müstakil olarak Beyrut'ta 1966'da yayınlanan Avarif.
5. Yine müstakil olarak Mısır'da 1973'de neşredilen Avarif.
6. Tahkikli üç yazma nüshanın karşılaştırılmasıyla Ezher üstadlarından Abdülhalim Mahmud ve Mahmud b. eş-Şerîf tarafından yapılan Avarif'in ilk cildi 1971'de neşredilmiştir. Bu cild 21. bab (Sufilere Göre Evlilik ve Bekarlık) ile hitâm bulmaktadır.

2.3. *Avarif* Tercümeleri

Avarif'in en eski tercümesi, Farsça'ya Sühreverdi'nin vefatından on sene sonra 642/1244'de Kasım Dâvud tarafından yapılanıdır. Bu zât, Sühreverdi'nin halifesi Zekeriyya el-Multanî'nin müridlerindendir.

İsmail b. Abdu'l-Mü'min Ebu Mansur Mâşâde 665/1267'de Farsça'ya yapılan ikinci bir tercüme. Bu çeviri Kasım Ensârî tarafından Tahran'da 1985'de neşredilmiştir.

Yine İzzeddin b. Muhammed b. Ali el-Kâşânî'nin kısmen Avarif'i çevirerek, kısmen de telif olmak üzere "Mısbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-kifâye" adıyla Farsçaya yaptığı üçüncü bir tercüme. Bu çeviri önce 1291'de Haydarabad'da daha sonra Celaleddin Hümaî tarafından 1325'de Tahran'da olmak üzere iki defa basılmıştır.

Farsça dördüncü bir tercüme de Zahîruddîn Abdurrahman b. Ali Buzguş tarafından yapılmıştır.

Hind Sühreverdileri tarafından Farsçaya defalarca yapılan Avârif çevirilerinin hiç birisi tam değildir.

Şeyh Cüneyd b. Fadlullah tarafından Farsçaya yapılan bir tercüme Zeylü'l-Ma'ârif fi tercemeti'l-Avarif adını taşımaktadır.

Beşinci Farsça bir terceme, Bihbud Ali Horasanî tarafından XIII. yy.da *Necâtü's-Sâlikîn* ünvanıyla yapılmıştır. (Bu tercüme Asitân-ı Kuds Khanesi, no: 284'tedir.)

Altıncı Farsça çevirirsi Kemalzâde Çelebi tarafından yapılmıştır. (Bkz: Fihrist-i Fârisî-i Münzevî, c. II, s. 1186)

Avarif, 863/1458'de Zeyniyye meşayıhından Bigalı Hacı Ahmed b. Seydi tarafından 2 cild halinde Türkçeye çevirilmiştir. İlk cild 262, ikincisi 255 varaktır. Bu tercüme, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde "Genel

no: 4453" de kayıtlıdır. Bu çeviri 918/1512'de 515 büyük varak halinde istinsah edilmiştir.

Kaynaklara göre, bir Avarif çevirisi de on yedinci yüzyılda Arifî ve Kânîî-i Rûmî diye tanınan Ahmed b. Abdullah-ı Burûsevî (ö.1643) tarafından yapılmıştır. Bu tercüme Şerefu'l-Müluk adını taşımaktadır.

Avarif'in son zamanlardaki en başarılı çevirisi, Hasan Kamil Yılmaz ve İrfan Gündüz tarafından yapılarak Vefa yayıncılık eliyle 1989'da İstanbul'da basılmıştır.

Eserin Almanca çevirisi, Richard Gramlich tarafından bazı tashihlerle birlikte yapılarak 1978'de Wiesbaden'de neşrolunmuştur. Almanca çevirisinin adı şöyledir. Die Gaben der Erkenntnisse, (Hartmann, Angelika, "al-Sühreverdi", EI, new edition, c. IX, Leiden 1977, s. 780)

H. Wieberforce Clarke, Avarif'i, Farsça çevirisini esas alarak İngilizce'ye tercüme etmiştir. Bu tercüme 1891'de Londra'da, 1970'te de New York'ta olmak üzere iki kere neşrolunmuştur: The Awarifü'l-Ma'arif Written in the Thirteenth Century by Shaikh Shahabeddin Umar.

Yine Dilaver Selvi tarafından yapılan Türkçe bir çevirisi İstanbul'da 1995'te neşredilmiştir. Umran yayınları arasında çıkan bu çeviri *Avarifü'l-Ma'arif (Gerçek Tasavvuf)* adını taşımaktadır.

2.4. *Avarif* Üzerine Yazılmış Makaleler, Şerhler, Zeyiller ve Talikler

Avarif üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Süleyman Uludağ'ın ifadesiyle "Avarifu'l-Ma'arif"in Arapça metninin okunmasına Sühreverdiyye'nin Anadoludaki bir kolu olan Zeyniler ayrı bir önem vermişlerdir. Bu husus, Zeynüddin el-Hâfî'nin Merzifonlu Şeyh Abdurrahim-i Rûmî'ye verdiği icazetnamede de ifade edilmektedir.[28]

Tasavvufun ölmez klasiklerinden biri olan *Avarif* üzerine yapılan tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır.

1. *Avarif*'e Ali b. el-Mehâmî (ö.835/1431) tarafından bir şerh yapılmış olup bu *"Avarifü'l-Letâif"* adıyla tanınmıştır.
2. Daha sonra da Ali b. Burhaneddin el-Halebî (ö.1044/1634) tarafından şerh yapılmıştır. Bu şerh *"el-Letâif an Avarifi'l-Maarif"* adını taşır.

28 Uludağ, Süleyman, "Avarifu'l-Maarif" *DİA*, c. V, s. 111

2. Avarif, Muibbuddin Ahmed b. Abdullah (ö.694/1294) tarafından seçmeler yapılarak ihtisar edilmiştir.
3. Sadreddin Cüneyd b. Fadlullah'ın *Avarif*'e zeyl yazarak Farsça'ya yaptığı çeviri, *Zeylu'l-ma'ârif fî tercemeti'l-Avârif* adıyla tanınmıştır.
4. Katib Çelebi, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) *Avarif*'e talik yazdığını, Kasım b. Kutlu boğa (879/1474) tarafından hadislerinin tahric edildiğini, el-Arifi tarafından da Türkçe'ye çevrildiğini[29] kaydeder. Ancak Mustafa Kara'nın da tespitine göre eserin el-Arifî tarafından yapılmış bu tercümesi elimizde mevcut değildir.[30]
5. İmam-ı Rabbani'nin *Avarif*'e, *et-Ta'lîkât alâ Avârifi'l- Me'ârif* adıyla bir ta'lîk yazdığı kaydedilir.[31] Ancak bu ta'like rastlayamadık.
6. *Avarif*'e, *ez-Zavâarif* adıyla bir şerh yazılmışsa da, şarihi belli değildir.
7. Gîsûdıraz tarafından *Avarif*'e Arapça olarak yapılan şerh sonradan Farsça'ya çevrilmiştir.
8. *Avarif*'e Zeynüddin-i Hâfî tarafından bir hâşiye yazılmıştır.
9. Bir hâşiye de Abdullah b. Sa'deddin el-Medeni tarafından yazılmıştır.
10. *Avarif*'in değerlendirilmesi konusunda makalelerinden biri, Kasım Ensarî'nin E.A. Isfahanî'nin Farsça'ya yaptığı çevirisinin başındaki takdim yazısıdır.[32]
11. Necib Mayil Herevî'nin *Avarif* çevirisine yaptığı tenkid yazısı da önemlidir.[33]
12. İslam Ansiklopedisi'nde William C. Chittick tarafından yazılan *Avarif* maddesi[34]
13. Süleyman Uludağ'ın TDV İslam Ansiklopedisinde yazdığı *Avarifu'l Ma'ârif* maddesi[35]
14. *Avarif*'in tanıtımı üzerine Mısırlı Abdu'l-Hafîz Farğalî el-Karenî tarafından kaleme alınan bir makale de oldukça seviyeli ve objektiftir.[36]

---

29 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, c. II, s. 1177

30 Kara, Mustafa, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *İslâmî Araştırmalar- Osmanlıya Dair-* II., c. II. sy. 2, Ankara 1999, s. 146.

31 El-Hânî, Muhammed b. Abdullah, *el-Hadîkatü'n-Nediyye,* Mısır 1908, s. 190.

32 Suhreverdi, *Avarifü'l-Ma'ârif*, çev.: E. A. Isfahanî, Tahran 1374 (Kasım Ensarî'nin takdim yazısı).

33 Bk. Necib Mâyil Herevî, "Terceme-i Avarifü'l-Ma'ârif-i Sühreverdi", *Neşr-i Dâniş*, c. VI, no. 2, Tahran 1363/1986, ss. 34-40.

34 Bk. William C. Chittick, "Awaref el-Ma'âref", *EIr*, c. 3, London 1989, ss. 114-5.

35 Uludağ, Süleyman, "Avarifü'l-Ma'ârif", *DİA*, c. 5, ss. 109-10.

36 Abdu'l-Hafîz Farğalî el-Karenî, "Kitab u Avarifu'l-Ma'ârif li's-Sühreverdi", *Mecelletü'l-Ezher*, c. 56, sayı: 2, Kahire 1983, ss. 307-12.

15. Kasım Ensarî'nin Farsça *Avarif* çevirisinin başındaki takdim yazısı, ilmi ve tahlilî açıdan öneme haizdir.[37]
16. Hasan Kamil Yılmaz tarafından yazılan ve *Avarif* çevirisinin Giriş kısmındaki yirmi üç sayfa halinde yayımlanan yazıdaki tahliller son derece mühimdir.[38]
17. Mustafa Aşkar tarafından yapılan *Avârif* tanıtımı, objektif kıstaslarla değerlendirilmesi yönüyle kıymetlidir.[39]

2.5. Avarif'in Muhtevası ve Kaynakları

Sühreverdi hadis ahzeden ve kendinden hadis nekledilen bir muhaddis-sufidir. Hz. Resulullah'a[(s)] olan sevgisi ve bağlılığı sebebiyle Sühreverdi, Avarif'i onun yaşına uygun olarak altmış üç fasıla ayırmıştır. Şimdi sırasıyla bunları görelim

1. Tasavvuf İlminin Kaynağı
2. Sufilerin İşittiklerini Anlamaları
3. Tasavvuf İlminin Fazileti
4. Sufilerin Halleri ve Yolları
5. Tasavvufun Mahiyeti
6. Sufi Kelimesinin Kökü
7. Mutasavvıflar ve Onlara Benzemeye Çalışanlar
8. Melâmetilik ve Melâmetiler
9. Sahte Sufiler (Bu "Olmadıkları Halde Sufi Zannedilenler" başlığı altında verilmiştir.
10. Şeyhlik Makamı
11. Hizmet Edenler ve Onlara Benzemeye Çalışanlar
12. Sufilere Göre Hırkanın Hükmü
13. Rıbat ve Tekkelerde Yaşayan Sufiler
14. Suffe Ashabı ve Rıbattaki Sufiler
15. Murabıtlar ve Sufilerin Özellikleri

---

37 Sühreverdi, *Avarifu'l-Ma'ârif*, çev.: E. A. Isfahanî, Kasım Ensarî'nin takdimi, ss. 1-72, Tahran 1374/1985.

38 Sühreverdi, *Avarifu'l-Ma'ârif*, Tasavvufun Esasları, çev.: H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul 1990, H. Kamil Yılmaz tarafından kaleme alınan Giriş yazısı, ss. IX-XXXII.

39 Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., no: 333, Ankara 2001, ss. 84-8.

16. Sefer ve İkamet Adâbı
17. Seferin Farzları ve Faziletleri
18. Seferden Dönme Adâbı
19. Esbaba Tevessül ve Sûfîler
20. Feth-i Manevi ve İhsan-ı İlâhî
21. Sûfîlere Göre Evlilik ve Bekârlık
22. Sûfîlerin Semâ'ı
23. Semâ'a Karşı çıkanlar
24. Semâ'a İhtiyaç Duymayanlar
25. Semâ' Âdâbı
26. Halvet
27. Halvette Ortaya Çıkabilecek Fetihler
28. Halvete Nasıl Girilir
29. Sûfîyyenin Ahlâk anlayışı
30. Sûfîlerin Ahlâkı
31. Tasavvufta Edeb
32. Huzûr-ı İlâhîde Edeb
33. Taharet Âdâbı
34. Abdest Âdâbı
35. Havâssın Abdest Âdâbı
36. Namazın Faziletleri
37. Namazın Keyfiyeti ve Evsâfı
38. Namazın Âdâbı ve Sırları
39. Orucun Fazileti ve Tesiri
40. Oruçla İlgili Muhtelif Görüşler
41. Orucun Âdâbı
42. Yemenin Fayda ve Zararları
43. Yeme-İçme Âdâbı
44. Giyinme Âdâbı
45. Geceleri İhya Etmenin Fazîletleri
46. Teheccüde Kalkış ve Uyku Âdâbı
47. Teheccüd ve Âdâbı
48. Geceyi Bölümlere Ayırmak

49. Gündüze Ait Edebler
50. Günlük İbadetlerin Vakitleri Göre Dağılışı
51. Mürid-Mürşid Münasebetleri
52. Şeyhin Riayet Edeceği Âdâb
53. Sohbet ve Tesirleri
54. Sohbet ve Kardeşliğin Sorumlulukları
55. Sohbet ve Kardeşliğin Âdâbı
56. Kendini Tanıma Hususunda Sûfîlerin Görüşleri
57. Kalbe Gelen Havâtırın Tanınması
58. Hal-Makam ve Aralarındaki Fark
59. Makamların Değerlendirilmesi
60. Makamlar Hakkında Sûfîlerin Görüşleri
61. Hallerle İlgili Bazı Açıklamalar
62. Hallere Dair Bazı Tasavvufi Istılahlar
63. Bidâyât ve Nihâyâtla İlgili Açıklamalar.

Chittick bu altmış üç babı beş ana bölüme ayırma cihetine gider.[40] Onun bu tür kategorik yaklaşımını kabul etmekle birlikte biz, Avârif'in altı ana bölüm altında toplanabileceği düşüncesindeyiz.

1. 1-9. bablar arası tasavvuf, sufi gibi kavramların açıklanmasını ihtivâ eder.
2. 10-28. babalar arası, tasavvufla özel yapılar ve uygulamaları anlatır: Şeyh, hâdim, hırka, ribat, suffe, sefer, evlilik, bekarlık, sema', erbain.
3. 29-30. bablar Ahlakla ilgilidir: Tevâzu', hilm, îsâr...vs.
4. 31-55. bablar kitabın en geniş ana bölümü olup âdâbla alâkalıdır.
5. 56-57. bablar marifeti ele alır.
6. 58-63. bablarda hal ve makamlar incelenir.

Avarif'te ibadetler ele alınırken, insan fıtratına uyuşması yönünde bazı değerlendirmeler yapılır. Mesela teheccüd namazı ve itina göstermek konusu anlatılırken Suhreverdî şöyle der: "Gece namazına mani olan hususlardan bir kısmı şunlardır: Dünya işlerine fazla itina göstererek onlarla çokça meşgul olup vücudu yorgun düşürmek, mideyi yemekle doldurmak, çok ve boş konuşmak,

40 Chittick, William C., "Awâref al-Ma'aref", *EIr.,* London 1989, c. III, s. 115.

halkın arasına karışmak, kaylûle uykusunu terk etmek."[41]

Şüphesiz Şeyh, tasavvufta olgun insanı ifade eder. O kemâlatı tamamlamıştır. O kamâlatı olgunlaşma sürecini geçmiş böyle bir sâlikte meydana gelen iç yapılanma Suhreverdî tarafından şu minval üzere değerlendirilir:

> "Şeyhlik makâmına lâyık olan ve Allah tarafından sevilen ve istenen sâliklerin kalbi selim olur. Göğsü (sadrı) genişler, derisi yumuşar kalbi ruhun özelliklerine sâhip olur. Nefsi her türlü isyana istekli ve kötülüğü emredici iken yumuşayarak ibâdet ve tâata yönlendirici hâle gelir. Nefs uyumadığı için cild ve ceset de yumuşayarak, sahibini hissettiği ve bulduğu bir hâl ile amel ve ibadetlere yönlendirir. Ruhu ilâhî huzurda kesintisiz bir cezbe içinde bulunur. Ruh kalbin, kalb nefsin, nefs de bedenin kendisini tâbi olmasını ister. Kalbi ile bedeni birbirine, zâhirî bâtınına, bâtını zâhirîne, kudreti hikmetine, hikmeti kudretine, dünyası ahiretine, ahireti dünyasına öyle karışmıştır ki bunlardan menfi olanlar da müsbete inkilâb etmiş; sahibini ibadet ve tâata teşvik eder hale gelmiştir."[42]

Suhreverdî, eserinde sistem içi bir takım tenkitlere yer verir. Mesela o, Melâmetî, Kalenderî ve Sûfî'yi kendi değerlendirme skalasındaki bir eleştiriyi şöyle dile getirir:

> "Kalenderî ve Melâmetî arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Melâmetî ibâdetlerini gizlemeye özen gösterir. Kalenderî ise âdet tahrib etmek, alışılanları bozmak için çalışır. Melâmetî, her türlü iyilik ve hayrın kapılarını sımsıkı sarılır ve bunlarda fazîlet olduğunu kabul eder. Ancak bütün amelleri ve hallerini başkalarından gizlemeye çalışır. Melâmetî, kendisini avam derecesindeki insanlar seviyesine koyar; kılık kıyafette hareket ve davranışlarında onlar gibi gözükerek, hâlini izlemeye ve tanınmamaya çalışır. Bununla beraber o bulunduğu derecelerden daha yüksek derecelere varmak ister. Kendisini Ma'bûd'una yaklaştıracak her şeyi bütün gücüyle yapmaya çalışır. Kalenderî, bilinmeye veya bilinmemeye pek aldırmaz. Belli bir kıyafet ve görünüş içine girmez. Bütün sermayesi olarak kabul ettiği kalb temizliği dışındaki şeylere aldırmaz.
>
> Sûfî'ye gelince, o, her şeyi yerli yerine koyar. Bütün vakitleri ve halleri bilerek harcamaya ve tedbirli hareket etmeye çalışır. Hakk'ı Hak yerine koyar. Gizlenilmesi yerde gizlenir. Açık tavır alınması gereken yerde de açıkça davranır. Her işi yerinde ve zamanında yapmaya, yapılması gereken her şeyin huzurlu bir akıl, kâmil bir mârifet ile ihlâs ve sadâkat kâidelerine riâyet ederek yerine getirmeye çalışır."[43]

Eserdeki şiirler oldukça hikemî manâlar ihtiva eder. Örnek olarak birkaç

---

41 Avârif, 48. Bölüm

42 Avârif, 10. Bölüm

43 Avârif, 9. Bölüm

beytini zikretmek isteriz:[44]

"Pisliği ebediyen sevgilisi gibi kendinde taşıyan;
Bununla iken nasıl öğünebilir nasıl kibirlenebilir.
(İnsanın başlangıcı pis bir su, sonu da cifedir.)"

Suhreverdî, Semâ' ederken ağlayanları sevinç veya korku kaynaklı diye ikiye ayırır. Sevinçten ağlamaya şu şiiri şahid getirir.

"Üzerime sevinçler öylesine saçıldı ki
Beni sevindiren (Allah)ın büyüklüğü beni ağlattı.[45] "

Allah ile muameleyi anlatırken şu şiiri irâd eder.

O sevgilinin konuşması da tatlıdır, susması da!..[46]

Sühreverdî, bir müridin ibadetlerini vakitlere göre tanzim eder ve her rekâtta okuyacağı âyetlere kadar teferruata gider. Mesela öğle ile ikindi arasında kılınacak 20 rekâtlık namazda hangi ayetlerin okunacağını şöyle belirtir:

> "1. Rekat: Bakara 201; 3. Rekat: Bakara 286; 4. Rekat Alü Imrân 8; 5. Rekat Alü Imrân 193; 6.Rekat: Alü Imrân 53; 7. Rekat: el-Ârâf 155 8. Rekat: Yusuf 101; 9. Rekat: İbrahim 38; 10. Rekat: Tahâ 114; 11. Rekat: Enbiyâ 87; 12. Rekat: Enbiyâ 89; 13. Rekat: Mü'minûn 118; 14. Rekat: el-Furkân 74; 15.Rekat: en-Neml 19; 16. Rekat: Gâfir 19; 17. Rekat: el-Ahkâf 15; 18. Rekat: el-Haşr 10; 19. Rekat: el-Mümtahine 4; 20. Rekat: Nûh 28."

Suhreverdî'nin sefer âdâbına ait şekli unsurları anlatmadaki inceliği kadar, o konudaki fikir ayrılıklarını ağır yaşlı bir hakem edası içinde değerlendirerek, selim aklın emrettiği orta yolu göstermedeki ustalığı da ilgi çekicidir:

> "Daha önce de söylediğimiz gibi sefer günü sabahleyin erkenden tekkeden çıkarken iki rekat namaz kılmak sûfiyyenin zâhirî âdâbındandır. Derviş, iki rekat namazdan sonra tekkeden çıkar, ayakkabısını çevirir tozunu silkeler, ayakkabılarını giymeyi arzuladığı yere kadar gelir. Seccâdesini yere iki kat yayar, ayakkabılarını birbirine sürter. Ayakkabılarını sol eline, torbayı sağ eline alır, Ayakkabıları sol eliyle torbanın dip tarafına gelecek şekilde koyar. Sonra seccâdenin üzerine oturur ve mestini sol eliyle çevirir ve tozunu silker ve sağdan başlayarak girer. Mest ve ayakkabı cinsinden hiçbir şey bırakmadan yerine yerleştirir. Sonra ellerini yıkayarak yüzünü yola çıkacak hale getirir ve orada bulunanlara vedâ edip ayrılır. Tekke dışına çıkarak su kabını taşımak isteyene; asâ ve ibriğini götürmek arzû edene mâni olmaz. Kendisini yolcu edenlere vedâ et-

44 Avârif, 30. Bölüm
45 Avârif, 24. Bölüm
46 Avârif, 31. Bölüm

tikten sonra su kabını sağ elini kaldırarak omzuna takar. Sol elini sağ koltuğunun altından çıkararak su kabını sol tarafına bağlar. Sağ omuzu boş kalır, sadece su kabının bağı sağ tarafta bulunur. Yolculuğu esnasında iyi bir mevkie ulaştığı, ya da ihvandan bir grup veya sûfiyyeden bir şeyh kendisini karşıladığı zaman sırtındaki su kabını çözer, ortaya yerleşip bir süre ikâmet eder, onlarla görüşür ve selâmlaşır. Oradan ayrılınca su kabını yeniden bağlar, tekke veya benzeri bir konağa yaklaşınca su kabını tekrar çözer ve onu sol koltuğunun alında taşır, asâ ve ibriği de sol elinde tutar.

Bütün bu saydıklarımız Horasan ve Cebel sûfilerinin seçip benimsediği kaidelerdir. Irak, Şam ve Mağrib (Kuzey Afrika) sûfilerinin ekserisi bunlara riayet etmez. Dervişler arasında bu kaideler riâyet hususunda bir mücadele devam eder durur. Bu kaidelere riâyet etmeyenler kendilerini şöyle savunurlar: ‘ Bunlar uyulması gerekli kaideler değildir. Bunlara bağlanmak insanı şekle ve sûrete bağlı kılar, gerçeklerden ve özden uzaklaştırır.’

Bu kaideleri benimseyenler de şöyle derler: ‘Bunlar, bizden öncekilerin koyduğu âdâbdır.’ Bu gruptaki sûfiler bu kâideleri ihlâl eden birini gördükleri zaman ona hakaret ve istiskal nazarıyla bakarlar. Hattâ böyleleri için ‘Bu sûfî değildir’ derler. Her iki taife de birbirlerinin görüşünü reddetmek hususunda aşırı gidiyorlar. Bu hususta gerçek ölçüye göre bu kaidelere bağımlı kalanlar reddolunamaz; çünkü bunlar şeriata aykırı şeyler değildir ve güzel bir edepden ibarettir. Bunu böyle kabul etmeyenlerin görüşü de büsbütün reddolunamaz. Çünkü bunlar şeriatın gerekli kıldığı şeyler de değildir. Horasan ve Cebel dervişlerinin ekserisi bu kaidelere riayette mübalağa ediyor ve işi ifrâta vardırıyorlar. Irak, Şam ve Mağrib ülkeleri dervişlerinin çoğu da bu kaideleri ihlâl ederek işi tefrit sınırına zorluyorlar. Halbuki en münasibi, şeriatın reddettiğini reddetmek, onun reddetmediğini reddetmeyip kabul etmektir; davranışlarında münker veya meşrû olanı ihlâl eden bir tavır bulunmadıkça ihvân mâzurdur. Başarıya götüren Allah Teâlâ’dır.”[47]

Suhreverdî, hâle bağlı kalması ve ona mahkum olmayı duraklara ve gerileme olarak görür ve bunu mantıkî bir izahla şöyle izâh eder:

“Hal sahibi bazı kimseler, kurb makamına yaklaşıp o makamın manevi refâhına erince şevkleri azalmaz olur ve onlar gece namazını şevk makamına vâkıf olarak görürler. Ancak bu makam son derece aldatıcı ve iddiâ sahiplerini helâke götürücü bir makamdır. Kendisinde böyle bir hâl bulunan kimse bunun devamlı olmasının zor olduğunu bilmelidir. İnsan, kusur, şüphe ve hataların sergilendiği bir yer gibidir. Resûlullah (s.a.)’ın hâlinden daha değerli bir hâle sahip olan kimse bulunmadığı halde o, gece namazından uzak kalmazdı. Kıyamı o kadar uzatırdı ki ayakları şişerdi.

Resûlullah (s.a.)’ın böyle ayakları şişecek derecede gece namazı kılması, kendisine delil gösterilenlerden bazısı: ‘Rasûlullah’ın bu hâli, bunun meşrû olduğunu göstermek içindir’, der. Biz de deriz ki:

---

47 Avârif, 17. Bölüm

'Biz Resûlullah (s.a.)'ın gösterdiği bu meşrû hükme tâbi olmuşsak ne olmuş yani?'

Bu ince bir konudur. Bilirsiniz ki, fazileti gece namazını terk etmekte görüp uyku ve uyanıklığı eşit sayarak Cenâb-ı Hakk'a yakınlık iddiâ etmek, yok olanı var saymak şeklinde bir ibtilâdır, içinde bulunan hâle bağlanıp kalma ve bir hâlden başka hâle geçmeye engel olmalıdır. Güçlü sûfilere hâl tahakküm edemez. Aksine onlar, amellerin zâhiri içinde hâle tasarruf ederler. Bunun böyle olduğu bilinmelidir. Biz pek çok sûfi arkadaşımızı da bu hâlde gördük. Allah Teâlâ, keşfen bize, hâle mahkûm olmayı gerileme ve kusur olarak bildirdi."[48]

2.6. Yazılış Yöntemi

Suhreverdî bu kıymetli eserini öncelikle Kur'an ve Hadis referanslarına dayandırmıştır. Sühreverdi, özellikle Hadis ilminde mütebahhir bir âlimdir. Özellikle Kuşeyrî ashabı denilen erken dönem sufîlerinin hemen hemen tamamının muhaddis olması, tasavvuf yolunun meşrûiyet sınırları içinde kalmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Bu muhaddis-sûfî yapılanması geleneği, Serî es-Sakatî'nin, yeğeni Cüneyd'e yaptığı şu nasihatte vecîzeleşmiştir: "Sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî ol!"

Sühreverdî de bu gelenekte önemli bir muhaddis-sûfîdir. Onun hadisçiliği, selefe olan bağlılığıyla, Hz. Peygamber(s)'e ittiba noktasında bid'atlere karşı sert bir tavır halinde kendini gösterir.

Sühreverdi eserini metodik bir yaklaşımla, ilmi zihniyetin gereği olarak, basitten başlayıp daha kompleks konulara doğru işlemek suretiyle kaleme almıştır. O, eserinde, kendinden önceki sûfîlerden sık sık alıntılar yapar, şiir istişhadlarında bulunur sonuçta kendi değerlendirmesini yapar.

2.7. Tasavvufi Eserler İçindeki Yeri

Avarif'in yazıldığı dönemde tasavvufun kendi içindeki yapılaşması, onun tarihi açıdan diğer kaynaklara göre olan önemini ortaya koyacaktır.

Siyasi olarak Abbasilerin yıkılışına rastlayan Suhreverdi döneminde Bağdat, siyasi olmaktan çok dini-manevi bir otorite durumundaydı. Selçuklu sultanlarının Bağdat hilafet merkeziyle münasebetleri bu şemsiye altında teşekkül etmişti.

48 Avarif 48. Bölüm

Yine bu dönem Büyük Selçukluların yıkılıp, parçalandığı ve küçük beyliklerin ortaya çıktığı bir zaman dilimi olarak dikkat çeker. Artukoğulları, Harzemşahlar, Şam, Musul, Suriye, Erbil ve Fars atabekleri gibi.

Bütün bunların yanında Batıdan **Piyer Lermit**'in tetiklediği Haçlı Seferleriyle, Doğudan Moğol istilalarının başlaması, siyasi, içtimai ve iktisadi açıdan büyük sıkıntılara müncer olmuştu.

Nasr li-Dinillah o dönemde fütüvvet teşkilatını kurarak sosyo-ekonomik hayatı zapt u rapt altına almaya çalışmıştı.

Yine o dönemde Nizamiye'nin yanında Mustansıriyye gibi bir medresenin kuruluşu, ayrıca bu eğitim-öğretim kurumlarının sayıca artışı dikkati çeker. Herat, Basra, Musul, Nişabur, Merv, İsfahan, Rey, Konya, Sivas, Erzurum, Kayseri gibi.

Başta Muhyiddin İbn Arabi olmak üzere Fahreddin-i Razi, Abdülkadir-i Geylani, Ahmed-i Rıfai, Necmeddin-i Kübra, Mevlana gibi abide eserler vermiş tasavvufun yıldızlaşmış duayenleri de bu zaman diliminde yerlerini almışlardır.

İşte bu dönem, tarikatların müesseseleştiği, tasavvufun organize hale geldiği önemli bir devri gösterir. Bir başka deyişle 12. ve 13. yüzyıl büyük tarikatların kurulduğu bir dönemdir.

1. Necmeddin-i Kübra'nın Kübreviyyesi
2. Abdülkadir-i Geylani'nin Kadiriyyesi
3. Seyyid ahmed er-Rifai'nin Rifaiyyesi
4. Mevlana'nın Mevleviyyesi
5. Ömer sühreverdi'nin Sühreverdiyyesi
6. Ahmed-i Yesevi'nin Yeseviyyesi vs. gibi.

İşte bu tasavvufun organize olma döneminin tam ortasında görülen Sühreverdi, yazdığı *Avarif'i* ile bu konuda önemli katkı sağlamış dominant bir unsur halinde güçlü etkilerde bulunmuştur.

İşte bu noktada Avarif, Kuşeyri'nin *Risale*'si, Mekki'nin *Kutu'l-Kulub'u* ve Muhasibi'nin *er-Riayesi'*nden bir parça farklılık arzeder. İhya'nın bazı kısımları istisna edilirse, önceki diğer klasik eserlerin, tarikat adabına, şekli-ruhi kurallara bağlanmasına yaptığı vurgunun ve tema olarak sistematik tarzda ele alışının *Avarif* seviyesinde olmadığı görülür.

Bir örnek vermek gerekirse Sühreverdi'nin Erbain konusundaki sistematize ele alış ve belli bir takım şekil-kural bütünlüğüne gösterdiği geniş açılımlı yaklaşım kendisinden önceki eserlerden oldukça farklıdır. Özellikle 26,

27 ve 28. bablarda halveti anlatırken halvette yenecek yemeğin rıtlına yani kaç gram olacağına kadar ölçülere dökmesi ilginçtir. Onun getirdiği bu kuralı şimdi onun kaleminden izleyelim.

> "Halvet ve erbainde önce ekmek ve tuzla yetinilmelidir. Mürid bir gece içinde yatsıdan sonra olmak üzere bir rıtl-ı Bağdadi (yani 375 gram) ölçüsünde yer. Eğer bunu iki öğüne taksim edecek olursa, yarısını gecenin evvelinde, diğerini de sabaha karşı yer. Böylesi mide için daha hafif, kalkıp geceyi zikir ve namazla geçirmek için daha elverişli olur, eğer sabaha karşı yiyeceğini seher vaktine tehir etmek isterse böyle de yapabilir. Mürid katık yememeğe sabredemeyecek olursa katık da alabilir. Ancak katıktan aldığı ölçüde yemeğini azaltır. Yediğini daha da azaltmak isterse, her gece lokmasını azaltarak erbainin son on gününde yarım rıtla (180 gram) inecek hale getirir. Erbainin başından itibaren nefsinin kanaat duygusunu yarım rıtıl ile güçlendirir. O, bu şekilde her gece tedrici olarak yiyeceği azaltmaya devam eder. Nihayet erbainin sonuncu günü sahur yemeği çeyrek rıtla (90 gram) kadar iner."[49]

Tasavvufun müesseseleşmesi tekamülünde Sühreverdi'nin tasavvufî ıstılahlara tanım getirmesi ve şeklî yapıda ictihad etmesi, büyük önem arz eder.

Yine onun, halvette müridin davranış adabını formülleştirmesi de kendinden öncekilere göre daha ileri bir yapılanmayı gösterir.

O şöyle der:

> "Mürid halvetteyken tüm vaktini, kendisine Allah(cc) için verilen bir şeye gönül hoşluğuyla tahsis eder. Bu, ya Ku'ran tilaveti, ya Allah(cc)'ı zikir, ya nafile namaz ya da murakabe olur. Bu vazifeleri yaparken üzerine yorgunluk ve gevşeklik gelmesi durumunda uyur. Dilerse namazların rekatlarını ve tilavetin miktarını belli bir sayı ile belirler. Böylece sırayla bir onu, bir ötekini yapar. Eğer içinde bulunduğu hale göre tercihte bulunmak isterse, bunlar içinde kalbine en hafif geleni yapar. Ondan da usanç hali oluşursa o zaman uyur. Şayet secde rüku ve kıyamda uzunca bir süre kalmak isterse, dilediği kadar uzatabilir. Halveti esnasında sürekli abdestli bulunmaya çalışır. İyice bastıran uykusunu dağıtmaktan aciz düşünceye kadar uyumamaya çalışır. Gece gündüz meşguliyeti budur."[50]

Sühreverdî'nin tasavvufun müesseseleşmesi bazındaki bu tür çabaları, ribat ve tekkelerdeki organizasyon üzerinde de yoğunlaşır. Avarif'te şeyhin ve dervişlerin tekke içindeki görevleri, adab ve usul olarak netlikle ortaya konur.

"Şu esaslar ribatlarda yaşayan dervişlerde bulunması gereken şartlardandır.

---

49 Bkz: Sühreverdi, *Avarifü'l-Ma'arif*, bab: 28

50 Bkz: Sühreverdi, *Avarifü'l-Ma'arif*, bab: 28

1. Mahlukatla olan ilgi ve alakayı azaltmak, Hakk ile olan alaka kapısını açarak O'nunla meşguliyeti çoğaltmak,
2. Cenab-ı Hakk'ın kefaleti ile yetinerek rızık için çalışmayı terketmek,
3. Kendini ve nefsini masiva ile hemhal etmemek,
4. Şehvetlerden, heva ve hevesten kaçınmak
5. Her çeşit alışkanlıklarını terk ile gecesini gündüzüne katarak ibadet etmek,
6. Vaktini gaflet ve nisyandan korumak,
7. Evradına devam etmek,

Namazlarının arasındaki beklemelerde gafletten korunmak.[51] (Bkz: Sühreverdi, *Avarifü'l-Ma'arif*, bölüm: 13)

Bu ve benzeri pek çok kurallar vaz' eden Sühreverdî, tasavvufun müesseseleşmesi yolunda genel hatları çizmiştir.

Tekke hayatını tanzim eden esaslar daha önce Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (ö.440/1049) tarafından ortaya konulmakla birlikte, bu husus sistematik manada ve belli bir düzen içinde ilk olarak Avarif'te açıklanmıştır. Tekke ve ribatların kurumlaşması yolunda bu çok önemli bir adımdır.[52]

Kendisinden önce Serrac'ın (ö.378/988) *Lüma'*ında, Kuşeyri'nin (ö.465/1072) *Risale'*sinde, Ebu Talib-i Mekki'nin (ö.386/996) *Kutü'l-Kulub'*ünde bu türden geniş spektrumlu bir yaklaşım görülmez.

Ancak içindeki genel konularda, Avarif'in, kendinden önce yazılan eserlere benzediği ve onları bazen ihtisar ederek, bazen da genişleterek ele aldığı hususu da bir gerçektir.

Mesela Sühreverdi, her devirde olduğu gibi, kendi döneminde de ortaya çıkan sahte sufilere karşı çıkarak, hakikilerin onlardan ayrı olduğunu vurgulaması ve gerçek sufiliği anlatma gayreti içinde gözükmesiyle Serrac, Kuşeyri ve Hucviri ile aynı safta yer alır.

2.8. *Avarif'*in Tesirleri

Avarif'in kendi döneminde ve sonradan icra ettiği tesir pek mühimdir. Eser, her şeyden önce hadis ilminde mütebahhir ehl-i sünnet inancında bir âlim-sufinin kaleminden çıkmıştır. Her ne kadar doğduğu Zencan bölgesi bugün

---

51 Bkz: Sühreverdi, *Avarifü'l-Ma'arif*, bab: 13

52 Uludağ, 'Avarifü'l-Ma'arif' *mad.*, c. 5, s. 110

İran-Şii mıntıkasında bulunmakta ise de, onun, itikatta Eş'ari ve amelde Şafii mezhebine bağlı oluşu, Hz. Rasulullah(s)'ın sünnetine ittibada kemal noktasında bulunması gibi yönleri başta olmak üzere, çok geniş açılımlı bir etkide bulunduğu hususu calib-i dikkattir. Şimdi hususu görelim.

Tarikat-ı Sührevediyye, Şihabuddin Sühreverdî'nin halifelerinden Zekeriyya Multani tarafından Hind alt kıtasına yayılmıştır. Çok kuvvetli bir ehl-i sünnet nüvesi olarak bu tasavvufi yolun, dini içtimai, ahlaki ve iktisadi açılardan Asya'nın güneyine ışık verdiği ve manevi dokuyu beslediği görülür.

Zengin olmaya karşı çıkmadan, yöneticilerle iyi geçinen, medrese-tekke düalitesinde mantıklı ve matlub bir dengenin ifadesi olan ideal birkonumu iyi koruyan bu tarikat mensupları, *Avarif*'i kendileri için ana kaynak olarak görmüşlerdir.[53]

Bu yüzden Avarif'in bir başka dile ilk çevirisi halifesi Zekeriyya Multani'nin müridi Ahmed Nezir tarafından yapılmıştır. Bu Avarif'in en eski çevirisi olup, Sührevedi'nin vefatından on sene sonra 642/1244' de yapılmıştır.[54]

Necib Mayil Herevî, *Avârif*'in Farsça çevirirsi üzerine yaptığı eleştiri hüviyetindeki makalesinde, Sühreverdî'nin Sa'dî Şirâzî üzerindeki etkisine işaret ederken şöyle der: 'Sühreverdî'nin Sa'dî ile görüşmesi, ömrünün sonlarına doğru, gençlerin deverân ettiği bir toplantıda gerçekleştiğinin ileri sürülmesi şüphe götürmez. *Bostan*'ın birçok nüshasında, bu görüşmeye atıf yapılan beyitler bulunmaktadır. Konuyla ilgili beyitlerin, hemen hemen hepsi, merhum Furûğî tarafından *Külliyât-ı Sa'dî*'nin haşiyesinde belirtilmiştir (bk. s. 271). Ancak söz konusu çalışmaların hiç birinde de araştırılıp incelenmesi gereken asıl konuya, yani Sa'dî'nin bu beyitleri niçin yazdığına hiç temas edilmemiştir.

Bilinen nüshalardaki delillerden hareketle, bu beyitlerin ilave edilişine ve miktarına kısaca değinilmelidir. *Bostan*'ın eski nüshalarından çoğu günümüze ulaşamadığı için, eserde geçen hikayelerle beyitler arasındaki manâ bütünlüğü yakalanamamaktadır. Bunun temel sebebi, bazı beyitlerin, yukarıda da belirtildiği üzere, Sa'dî ve Sühreverdî'nin görüşmesiyle alakalı olmasıdır.'[55]

Daha sonraları Avarif'in İran ve Hind Sühreverdileri tarafından defalarca şerhi ve çevirisi yapılmıştır. Ancak bunların çoğu tam tercüme değildir.

---

53 Cebecioğlu, Ethem, *İmam Rabbani Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul, 2000, s. 21

54 Uludağ, "Avarifü'l-Maarif", *mad.*, c.5, s. 110.

55 Herevî, Necib Mâyil, 'Terceme-i Avârifu'l-Ma'arif-i Suhreverdî', *Neşr-i Dâniş*, Tahran 1364/1986, c. VI, no: 2, ss. 35-6.

Sühreverdi tekkeleri özellikle *Avarif*'in okunduğu yerler olarak görülür. Kaynaklardan, Bahaüddin-i Multani, Necibüddin Ali Buzguş ve Ebu'l-Mehamid-i Zencani'nin Avarif okuttuklarını öğreniyoruz. Abbasi devlet ricalinden tarihçi Reşidüddin Fadlullah, Bağdat'daki naibine, Gazan Tekkesine Şihabeddin Ömer es-Sühreverdi'nin eserlerini, özellikle Avarif'i okutmak üzere Şeyh Mecdüddin-i Bağdadi (ö.838/1434)'yi mütevelli olarak tayin ettirmişti.[56] Farsça çevirisinin mukaddimesini yazan Kasım Ensari, Avarif'in etkisini şöyle dile getirir:

> "Sühreverdi, Avarif'ini engin malumatına ve kaynaklara dayanarak kaleme aldı. Bu eserde ehl-i tasavvufun zevke dayalı irfanibilgileri ehl-i şeriatın kurallarıyla birleşmiştir. Sühreverdi eserinde ariflerin süluk adabını, sufilerin izledikleri yol ve irfanı ele almış, bunları Kur'an ve hadislerle süslemiştir. Yazıldığından itibaren tüm tarikatlardaki müridanın istifade ettikleri bir eser haline gelmiştir."[57]

Araştırmacılar, Avarif'in Osmanlı ilim ve kültür hayatına olan katkısına işaret etmişlerdir. Özellikle tekkelerde bir başucu kitabı olan Avarif, Osmanlı entellektüel muhitinin ilgisinden uzak kalmamıştır.[58]

Sühreverdiliğin bir kolu olan Zeyniyye Tarikatı için Avarif, her zaman önemini koruyagelmiştir. Adı geçen tarikatın müessisi Zeynüddin-i Hafi'nin, 826/1423'de Dervişabad'da Avarif'in bazı ifadelerini şerh etmiş olduğu elyazması bir nüsha da dikkati calibtir.[59]

Sühreverdi'nin Zeyniyye üzerindeki etkisinden olmalı ki, mezkur tarikatın meşayıhından Bigalı Hacı Ahmed b. Seydi 1485'de Avarif'i Türkçe'ye çevirmiştir. Bigalı, Avarifü'l-Maarif'i aynen ve üslubunu koruyarak çevirdiğini, metinde geçen ayetleri Tefsir-i Kebir, Keşşaf, Teysir, Hakaikü't-Tefsir, Tevilat-ı Necmiyye, el-Ma'alim ve'l-'Uyun gibi tefsirlere dayanarak açıkladığını, hadisleri açıklarken de Meşarik ve Mesabih ile Buhari ve Müslim şerhlerine müracaat ettiğini kaydeder. Eserde geçen şiirler Farsça'ya ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ayrıca Farsça çevirisinden faydalanılarak Avarif'in genişletilmiş olduğu

---

56 Ahmed Ali Recai, *Ferheng-i Eş'ar-ı Hafız,* Tahran,1340, s.413; ayr. bk. Sühreverdi, *Avarifü'l-Maarif,* Tasavvufun Esasları, Hasan Kamil Yılmaz'ın Giriş Yazısı, s. XXVIII.

57 Sühreverdi, *Avarifü'l-Maarif,* çev.: E. A. Isfahani, Tahran 1374, Kasım Ensari'nin Takdim Yazısı, ss.17-8

58 Bk. Kara, Mustafa, "Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar"; *İslami Araştırmalar,* Osmanlıya Dair –I, c.II, sy.2, Ankara 1999, ss. 146 vd.

59 Sühreverdi, *Avarifü'l-Maarif,* çev.: Ebu Mansur Abdulmun'im Isfahani, Farsça çevirisine takdim yazan ve neşreden Kasım Ensari, s. 18. Kasım Ensari'nin verdiği bilgiye göre bu nüsha, İran Senato Mecilsi Kütüphanesi 3355 no'da kayıtlıdır.

görülür.[60]

Uludağ, Avarif'in Arapça metninin okunmasına Zeyniyye mensuplarının ayrı bir önem verdiklerini ve bu hususun Zeynüddin-i Hafi'nin Merzifonlu Şeyh Abdurrahim-i Rumi'ye verdiği icazetnamede de dile getirildiğini kaydeder.[61]

Avarif, hemen tüm İslam dünyasında tanınmış ve kabul görmüştür. İmam-ı Rabbani, İsmail Hakkı Bursevi, Salahaddin-i Uşşaki başta olmak üzere pek çok sufi müellif eserlerinde Avarif'e atıflarda bulunmuşlardır.

Avarif'teki Melametiler ve Kalenderilerle bunlara benzemeye çalışanlar hakkındaki düşünceler, başta Molla Cami olmak üzere pek çok sufi tarafından kabul edilerek savunulmuş, kabul görmüştür.

2.9. Avarif'in Kaynakları

Avarif'in baş kaynakları Allah(cc)'ın kitabı Kur'an-ı Kerim ile Resülü(s)'nün sahih hadisleridir.

Hucviri'nin *Keşfu'l-Mahcub*'u hariç Avarif, kendinden önceki önemli tasavvuf referanslarını kullanmıştır. Bunların en önemlileri şunlardır: Muhasibi'nin *er-Riaye*'si, Serrac'ın *Lüma'*ı, Kuşeyri'nin *Risale*'si, Ebu Talib-i Mekki'nin *Kutü'l-Kulub*'u, Abdullah el-Ensari'nin *Menazilü's-Sairin*'i, Gazali'nin *İhyau Ulumi'd-Din*'i, Kelabazi'nin *Ta'arruf*'u, Abdullah İbn Mubarek'in *Kitabü'z-Zühd*'ü, Hakim Tirmizi'nin *Nevadir*'i ve amcası Ebu'n-Necib es-Sühreverdi'nin *Adabü'l-Müridin*'i.

Bu kaynakların hemen hepsi, Sünni tasavvuf anlayışının oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Avarif'in hadis kullanışında da olumlu bir husus dikkat çeker. Sühreverdi'nin kullandığı hadislerin pek azı müstesna, hep sahih hadis olup tamamı muteber kaynaklarda yer almaktadır. Pek az zayıf hadisin olmasına rağmen Avarif'de mevzu hadis bulunmamaktadır.[62]

---

60 Uludağ, 'Avarifü'l-Ma'arif,' *mad*. c. 5, s.110; Bu tercüme 918/1512'de büyük boy 515 sayfa halinde istinsah edilmiş olup Bursa Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesinde Genel no: 1449' da kayıtlıdır.

61 Uludağ, 'Avarifü'l-Ma'arif' *mad*., c. 5, s.110

62 (Suhreverdi, *Avârifu'l-Ma'arif,* Hasan Kamil Yılmaz'ın Giriş Yazısı, s.XXVIII.

Örnek Metin

الباب الأول: فى ذكر منشأ علوم الصوفية

حدثنا شيخنا شيخ الإسلام أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله بن محمد السهروردى إملاء من لفظه فى شوال سنة ستين وخمسمائة. وقال: أنبأنا الشريف نور الهدى أبو طالب الحسين بن محمد الزينبى. قال: أخبرتنا كريمة بنت أحمد بن محمد المروزية المجاورة بمكة حرسها الله تعالى. قالت: أخبرنا أبو الهيثم محمد بن مكى الكشميهنى. قال أنبأنا أبو عبد الله محمد ابن يوسف الفربرى قال أخبرنا أبو عبد الله بن محمد بن إسماعيل البخارى. قال حدثنا أبوركرب. قال: حدثنا أبو أسامة عن بريد، عن أبى بردة، عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه، عن رسول الله (ص) قال ''إنما مثلى ومثل ما بعثنى الله به كمثل رجل أتى قوما فقال: يا قومى، إنى رأيت الجيش بعينى، وإنى أنا النذير العريان، فالنجاء النجاء، فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا فانطلقوا على مهلهم فنجوا، وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم وأجتاحهم؛ فذلك مثل من أطاعنى فاتبع ما جئت به، ومثل ما عصانى وكذب بما جئت به من الحق''. معنى احتاجهم: استأصلهم، من ذلك الجائحة التىتفسد الثمار، وقال (ص) ''مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيب الكثير أصاب أرضا، فكانت طائفة منها قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها طائفة أخاذات أمسكت الماء فنفع الله تغالى بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا. وكانت منها طائفة أخرى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل منفقه فى دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا و لم يقبل هدى الله الذى أرسلت به''.

قال الشيخ: أعد الله تعالى لقبول ما جاء به رسول الله (ص) أصفى القلوب وأزكى النفوس، فظهر تفاوت الصفاء واختلاف التزكية فى تفاوت الفائدة والنفع؛ فمن القلوب ما هو بمثابة الأرض الطيبة التى أنبتت الكلأ والعشب الكثير، وهذا مثل من انتفع بالعلم فى نفسه واهتدى، ونفعه علمه وهداه إلى الطريق القويم من متابعة رسول الله (ص). ومن القلوب ماهر بمثابة الأخاذات –أى الغدران: دمع أخاذة، وهو المصنع والغدير الذى يجتمع فيه الماء– فنفوس العلماء الزاهدين من الصوفية والشيوخ تزكت وقلوبهم صفت، فاختصت بمزيد الفائدة فصاروا أخاذات. قال مسروق صحبت أصحاب رسول الله (ص) فوجدتهم كأخاذات؛ لأن قلوبهم كانت واعية فصارت أوعية للعلوم بما رزقت من صفاء الفهوم.

أخبرنا الشيخ الإمام رضى الدين أبو الخير أحمد بن إسماعيل القزوينى إجازة، قال أنبأنا أبو سعيد محمد الخليلى وقال أنبأنا القاضى أبو سعيد محمد الفرخزاذى، قال أنبأنا أبو إسحق أحمد بن محمد بن الثعالبى، قال أنبأنا ابن فتحوية، قال حدثنا إسحق بن محمد، قال حدثنا أبى، قال حدثنا ابراهيم بن عيسى، قال حدثنا على بن على، قال حدثنا أبو حمزة الثمالى، قال حدثنى عبد الله بن الحسن، قال: حين نزلت هذه الآية (وتعيها أذن واعية) قال رسول الله (ص) لعلى: سألت الله سبحانه وتعالى أن يجعلها أذنك يا على. قال علع. فما نسيت شيئا بعد وما كان لى أن أنسى قال أبو بكر الواسطى: آذان وعت عن الله تعالى أسراره.

BİRİNCİ BÖLÜM *

TASAVVUF İLMİNİN MENŞEİ

Üstadımız Şeyhülislam Ebu'n-Necib Abdülkahir b. Abdullah b. Muhammed es-Sühreverdî Hicri 560 senesinin Şevval (M.1165/Ağustos) ayında kelime kelime yazdırmak suretiyle bize şöyle rivayet etti:

Ebû Musa el-Eş'arî(ra), Rasulullah(s)'in şöyle buyurduğunu bildirdi: Benim ve Allah'ın benimle gönderdiği şey bir adamın kendi kabilesinin bulunduğu yere gelip de onlara: "Ey kavmim, size hücum edecek orduyu gözlerimle gördüm. Sizi açıkça uyarıyorum, gerçekten onları gördüm" demesine benzer. Onu duyanlardan bir kısmı, sözüne inanarak önlerindeki mühletten istifade edip kurtuldular. Diğerleri ona inanmayarak oldukları yerde sabahladılar. Düşman ordusu sabahleyin hücum ederek hepsini yok etti. Bu durum bana inanarak, getirdiğime tabi olmaya veya bana karşı gelerek Allah'tan getirdiğim şeyleri yalanlamaya benzer.

Hadiste geçen اجتاحهم (onları yok etti) kelimesi ا سد تا صد لهم (kökünü kazıdı) manasını da taşımaktadır. Nitekim bu yüzden kökü zarar gören ağacın meyveleri de bozulur.

Rasulullah(s) diğer bir hadisinde şöyle buyurdu: Allah'ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim, üzerine bol yağmur yağan bir araziye benzer. Bu arazinin bir parçası, suyu emen ve akabinde üzerinde bol ve yemyeşil çayırlar biten verimli bir topraktır. Diğer kısmı ise, Allah'ın kullarını faydalandırmak için suyu toplayıp tutarak, insanların içmelerini, hayvan ve bitkilerini sulamalarını ve ekip biçmelerini temin eder. Geri kalan kısmı ise ne su tutmaya, ne de ekip biçmeye yarayan çorak bir arazidir. Bu üç farklı özellikteki araziden ilk ikisi, Allah'ın benimle gönderdiğinden faydalanarak dinde ihtisas sahibi olan ve bildiğini insanlara öğreten kişiye benzer. Üçüncüsü ise, etrafında olan biten hiçbir şeye başını bile kaldırıp bakmayan ve benim kendisiyle gönderildiğim hidayeti kabul etmeyen kişiye benzer.

Şeyh şöyle dedi: Allah *Teâlâ*, rasulü ile gönderdiğini kabul etmeleri için en saf kalpleri, en temiz nefisleri hazırladı. Fayda ve karın değerlendirilmesiyle gerçek saflık ve temizliğin farklılıkları ortaya çıktı, nefsi temizlemenin değişik özellikleri belirdi.

Üzerinde gür ve yeşil otlar biten toprağa benzeyen kalpler, bu ilahi bilgiden faydalanarak hidayete ulaşanlara benzer; ilimleri onlara fayda vermiş ve

---

* Bu kısım Hasan Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz çevirisinden alıntılanmıştır.

Rasulullah[s]'e bağlananların mutedil yoluna ulaştırmıştır.

Suyu toplayıp tutan toprağa benzeyen kalpler ise sufilerden ve şeyhlerden zühd ilmini bilen, kendini temizleyen, kalplerini tasfiye edenlerdir. Onlar bu konuda ihtisas sahibi olduklarından, ilm-i ilahiden çok faydalandılar ve sonunda onu toplamayı ve tutmayı başardılar.

Mesrûk dedi ki: "Rasulullah'ın ashabı ve arkadaşlık yaptığımda onları ilimle topdolu buldum. Önce boş birer kap gibiydiler ama sonunda saf anlayıştan istifade ederek ilimle dopdolu kaplar haline geldiler."

Şeyh İmam Radıyuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. İsmail el-Kazvinî nakletmek üzere icazet vererek bize haber verdi ki: "Abdullah b. Hasan, Hâkka suresinin 12. ayeti olan anlayışlı kulaklar anlasın diye mealindeki ayet nazil olduğu zaman Rasulullah'ın Hz. Ali'ye hitaben şöyle buyurduğunu haber vermektedir: Ya Ali! Allah Subhanehu ve Teâlâ'dan senin kulağını ayette geçen anlayışlı kulaklardan eylemesini niyaz ettim. Hz. Ali[ra]: "Efendimiz'in bu duasından sonra hiçbir şeyi unutmadım, artık benim için unutmak diye bir şey olmadı." demiştir.

Ebu Bekir Vâsıtî şöyle demiştir: Ayette bahsedilen "kulaklar" Allah'tan gelen sırları tam manasıyla anlayıp muhafaza edenler demektir.

FUSÛSU'L-HİKEM

MUHYİDDÎN İBN ARABÎ

Dilâver GÜRER [*]

Tevhîd-i Hak, ey hulâsa-i muhteraât,
Bâşed be-sohen yâften ez mumtenaât;
Rev, nefy-i vucûd kon ki der hod yâbî,
Sırrî ki ne-yâbî zi-Fusûs vu Lemaât.
(Ey mahlûkâtın hülâsası olan insan!
Tevhîd-i Hakk'ı söz ile ifâdenin imkânı yoktur;
Yürü, varlıktan fânî ol ki, Fûsûs'ta ve Lemaât'ta bulamadığın bir sırrı kendinde bulasın!)
Abdurrahmân-ı Câmî

1. Giriş

Fusûsu'l-hikem, görüşleri, Müslüman düşüncesinin üçayağını oluşturan Tasavvuf, Kelâm ve Felsefeyi derinden etkilemiş olan İbn Arabî'nin düşünce sisteminin tam bir özeti ve en olgun meyvesidir. Bu yüzdendir ki, onun şerhlerinin, muhtasarlarının, üzerinde yapılan çalışmaların, ona karşı yazılan reddiyelerin, bu reddiyelere yazılan karşı reddiyelerin, lehinde ve aleyhinde verilen fetvâların sayısını tesbit edebilmek bile mümkün görünmemektedir. Yazıldığı târihten beri hemen hemen eli kalem tutan herkesin şu veyâ bu sebeple atıfta

* Prof. Dr., Selçuk Ü. İlâhiyat Fakültesi

bulunduğu, hacim olarak hiç de büyük olmayan bu eserin konusu irfânî tasavvuf ya da başka bir deyişle tahakkukî tasavvuftur. 27 peygamberin isminde mündemiç olan 27 ayrı hikmet üzerine binâ edilmiştir. Bütün bu hikmetlerin odak noktasında ise hâtemü'l-enbiyâ, hâtemü'l-evliyâ ve insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber vardır. Eser aynı zamanda müellifin temel düşünce sistemi olan Vahdet-i Vücûd fikrini derli toplu bulabileceğimiz bir kaynaktır.

2.. Muhyiddîn İbn Arabî

17 Ramazan 560/28 Temmuz 1165'te[1] Endülüs'ün güneydoğusunda bulunan Mürsiye (Murcia) şehrinde doğan ve bilhassa tasavvufî çevrelerde "Şeyh-i Ekber" lakabıyla meşhur olan İbn Arabî'nin tam adı Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî'dir. Ailesinin dînî ve tasavvufî ilimlerle mücehhez olduğu bilinmektedir.

İbn Arabî sekiz yaşına kadar, doğduğu yer olan Mürsiye'de yaşadı. İlk eğitimini ve dînî bilgileri burada âilesinin gözetiminde almaya başladı. Sekiz yaşında iken babasının bilinmeyen bir sebeple memleketini terketmesi üzerine, âilesi ile birlikte, yaklaşık otuz sene ikāmet edeceği İşbiliyye'ye (Sevilla) göç etti. İşbiliyye o zaman Endülüs'ün en önemli ilim ve tasavvuf merkezlerinden birisi idi. Orada daha küçük yaşlarda olmasına rağmen, ünlü filozof İbn Rüşd'ün dikkatini çekti ve takdîrini topladı. Tasavvufî hayâtın hep içinde olmasının yanısıra, bölgenin ileri gelen âlimlerinden zâhirî ilimleri tahsil etti. Bu şekilde bir yandan tasavvufî hayâtı teorik ve pratik yönleriyle tanımış, diğer yandan da fıkıh, hadîs, tefsîr, kelâm, felsefe, kırâat, edebiyât gibi ilimleri tahsil etmişti. Zâhirî ilimleri kendilerinden okuduğu şeyhlerin çoğunun tasavvufî yönleri de vardı. O bu şeyhlerin isimlerini eserlerinde dâimâ saygı ve hürmetle anar. Zâhiriyye mezhebine bağlı idi. Bu yüzden "ibâdette zâhirî, îtikatta (tasavvufta) bâtınî idi" denilmiştir.

Genç yaşlarda, mânevî ilimlerde derinleşmek üzere halvet ve murâkabeye daha fazla önem verme ihtiyâcı hisseden İbn Arabî tamâmiyle tasavvufî hayâta yöneldi. 580/1184 yılında seyr u sülûkünün henüz başınlarında iken bâzı tasavvufî makamlara ulaştığı bizzat kendisi tarafından ifâde edilmiştir. Hayâtı boyunca 300'ü aşkın şeyhten istifâde eden İbn Arabî'nin ilk mürşidinin, muhtemelen 20 yaşlarında iken intisap ettiği Ebu'l-Abbâs el-Uryebî olduğu belirtilir.

1 Bâzı kaynakarda İbn Arabî'nin aynı yılın 27 Ramazan/7 Ağustos'unda doğduğu da rivâyet edilir.

Bu yaşlardan îtibâren "hayâtının sonuna kadar sürecek" olan seyahatler dönemi başlar. Yirmi yaşında iken Tunus'a giden İbn Arabî, bir süre burada kalarak aralarında, daha sonra *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi kendisine ithaf edeceği Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'nin de bulunduğu sûfîlerle görüştü. Kuzeybatı Afrika'nın yakın yerlerine ve Endülüs'ün bâzı bölgelerine kısa süreli seyahatlerde bulundu. Bu esnâda kendisine yirmi üç yıl arkadaşlık ve yoldaşlık edecek olan Abdullâh Bedr el-Hebeşî ile dört yıl kaldığı Fas'ta tanıştı. 590/1193 yılında babası vefat eden İbn Arabî 596/1200 yılında, Merâkeş'te iken aldığını söylediği bir işâretle Doğu'ya doğru yola çıktı. Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya döndü. Maksadı ünlü sûfî Ebû Medyen ile görüşmekti. Ancak Ebû Medyen bir süre önce (594/1198) vefat etmişti. Bu yüzden görüşme mümkün olmadı. Bununla berâber Ebû Medyen'in rûhâniyetinden hayâtı boyunca istifâde ettiğini sık sık dile getirmiştir. İbn Arabî'nin Ebû Medyen'e büyük bir hayranlık duyduğu onunla ilgili atıflarından anlaşılmaktadır.

Hacca gitmek maksadıyla tekrar seyahate başladı. Önce Mısır'a, sonra da Kudüs'e geçti. Kudüs'ten Mekke'ye doğru yola çıktı. Halîl kasabasına uğrayarak Hz. İbrâhîm'in kabrini ziyâret etti. Oradaki ikāmeti esnâsında İbrâhîm Câmiinin imamı Zâhir el-İsfahânî'den Hakîm et-Tirmizî'nin kitaplarını okudu. Medîne'ye uğrayıp Hz. Peygamber'in kabrini ziyâret ettikten sonra Mekke'ye geçti. Burada gerek tahsil ve gerekse tedrîs yoluyla ders halakalarına devam etti. Uzun yıllar harcadığı emeğin mahsûlü olan ünlü kitabı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi ilk defa burada yazmaya başladı. Bu kitapta yazdıklarının hepsinin ya Kâbe'yi tavaf ederken, ya da murâkabe için Harem-i Şerîf'de oturduğu esnâda Allâh'ın kendisine bahşettiği "ilkāât ve fetihler" olduğunu söyler.

İbn Arabî, Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra Bağdat'a gitti (601/1204). Burada on gün kaldıktan sonra Musul'a geçti ve ibâdetlerin iç yüzünü anlattığı *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye*'yi burada kaleme aldı. Bir yıl Musul'da kaldıktan sonra (Zilkâde 602/Hazîran 1202) Urfa, Diyarbakır, Sivas üzerinden Malatya'ya geldi. Bağdat'tan sonraki yolculuklarında kendisine Sadreddîn-i Konevî'nin babası Mecdeddîn-i İshâk da refâkat etmekteydi. Bu sırada Anadolu Selçukluları hükümdarlarından, ikinci defa tahta çıkan I. Gıyâseddîn Keyhüsrev eski dostu Mecdeddîn-i İshâk'ı Konya'ya dâvet edince İbn Arabî de onunla birlikte Konya'ya gitti. Bir müddet Konya'da kaldıktan ve burada Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştükten sonra Halep, Kudüs ve Mısır yoluyla tekrar Mekke'ye gitti. 612/1215'de Konya'ya döndü. Halep ve Sivas'a yaptığı yolculuklardan sonra Malatya'ya yerleşti. Dostu Mecdeddîn-i İshâk vefat edince Dimaşk'a (Şam) geçti.

İbn Arabî, pek çok yer gezdikten sonra, yaşının ilerlemesinin de tesiriyle, havasından hoşlandığı Şam'a yerleşti. O esnâda Şam'ın hâkimi olan Melik Muazzam aynı zamanda İbn Arabî'nin yakın bir mürîdi ve kendisinden 400'ü aşkın eserini rivâyet etmek husûsunda icâzet almış bir zat idi. İbn Arabî, Şam'a yerleştikten sonra, kendi ifâdesiyle, Hz. Peygamber'in işâreti ve emri ile *Fusûsu'l-hikem*'i 627/1230 yılında burada telif etti. Daha sonra zamânının büyük bir kısmını *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi gözden geçirmeye ve tekrar yazmaya ayırdı. İlk nüsha üzerine birçok ilâve ve tashih ihtivâ eden bu ikinci nüshayı vefâtından bir yıl kadar önce tamamladı.

Hayâtının son yıllarını rahat ve huzur içerisinde geçiren İbn Arabî, 22 Rebîülâhir 638/10 Kasım 1240 târihinde Şam'da vefat etti. Cenâzesi Kāsiyûn Dağı eteğindeki Sâlihiyye semtinde bulunan Kadı Muhyiddîn İbnü'z-Zekî âilesinin kabristanına defnedildi. Daha sonra iki oğlunun da gömüldüğü bu yer, sonraki devirlerde yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvuf karşıtı akımlar sebebiyle, aleyhte propagandalar netîcesinde bakımsız kaldı ve unutulmaya yüz tuttu.

Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak İbn Arabî'nin kabrinin yerini tesbit ettirmiş ve kabrin üzerine bir türbe, yanına da bir câmi ve bir tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamîd tarafından tâmir ettirilen türbe bugün de şeyhin muhipleri tarafından ziyâret edilmektedir.

Kaynaklardan İbn Arabî'nin dört defâ evlendiğini öğreniyoruz. Bu evliliklerden, Sa'deddîn Muhammed ve İmâdüddîn Muhammed adlarında iki erkek ve Zeyneb isminde bir kız çocuğu olduğu bilinmektedir.

Eserlerinin sayısı tahmînen 550[2] civârında olan ve bunlardan 245'i günümüze kadar ulaşan Şeyh-i Ekber'in fikirleri dâimâ tesirli, dâimâ canlı kalmıştır. İleride de görüleceği üzere, fikirleri ve düşünce sistemi kendisinden sonraki hemen herkesi lehte veyâ aleyhte etkilemiştir. Bu sebeple onu, ilâhî hakîkati hakîkî vechesiyle, en doğru biçimde açıklayan birisi kabul edip baş tâcı edenler olduğu gibi; fikirlerinin saf inancı zedelediğini, dînin esaslarını tahrif ettiğini ileri sürerek şiddetle reddedenler de olmuştur. Aleyhinde ve lehinde yazılan kitaplar ve ve hakkında verilen fetvâların sayısı yüzlerle ifâde edilmektedir.[3] Şu

2 Osmân Yahyâ, İbn Arabî'nin eserleri üzerine yaptığı kıymetli çalışmasında İbn Arabî'ye âit olmak üzere, dünyânın çeşitli kütüphânelerinde kayıtlı bulunan ve çeşitli kaynaklarda ismi zikredilen 990'ın üzerinde eser ismi tesbit etmiştir. (Bk: Yahyâ, Osmân, *Müellefâtü İbn Arabî târîhuhâ ve tasnîfuhâ,* Fransızca'dan çev.: Ahmed Muhammed et-Tîb, (Kāhire), 1992, s. 632.)

3 Zâhirî ilim erbâbından İbn Arabî'nin lehinde ve aleyhinde olanlar için bk. Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler,* çev.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 277-280; Uludağ, Sü-

da var ki, onun düşüncelerinin bütün tasavvufî sistemleri derinden etkilediğini, kendisinden sonraki tasavvufî düşüncenin onun fikirleri etrâfında şekillendiğini söylemek pek de abartılı bir hüküm olmaz.[4]

3. Fusûsu'l-Hikem

3.1. Giriş: Kitabın İsmi

İbn Arabî'nin en çok rağbet gören, istinsah edilen, okunan, üzerine şerhler ve tâlikler yapılan, çeşitli dillere tercüme edilen ve tasavvuf düşüncesinin temel kitaplarından biri olan eserinin tam adı *Fusûsu'l-hikem ve husûsu'l-kilem*'dir. "Fusûsu'l-hikem" tamlaması "yüzük kaşı, yuvası, göz bebeği, eklem yeri" gibi anlamlara gelen "fass" kelimesinin çoğulu "fusûs" ile "hikmet"in çoğulu "hikem" kelimelerinden meydâna gelmiştir.[5] "Husûsu'l-kilem"[6] tamlamasını ise "kelimelerin/logosların husûsiyetleri" şeklinde tercüme etmek mümkündür. Kitabın isminin bu kısmı mânâ açısından biraz karmaşık olduğu için, hemen hemen hiç kimse kitabın isminin bu tarafından bahsetmez. Bu durumda eserin

---

leyman, *İbn Arabî,* Ankara, 1995, s. 191-194; Ateş, Ahmed, "*Muhyiddîn Arabî*" *İ.A.*, İstanbul, 1987, dördüncü baskı, VIII/552-553; Kılıç, "*İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn*" *D.İ.A.*, İstanbul, 1999, XX/512-513. Şu da var ki, A. Knysh'in önemli çalışması (bk. Knyhs, Alexandre, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition*, New York, 1999) tamâmiyle İslâmî literatürdeki İbn Arabî yansımalarını işlemektedir.

4 İbn Arabî'nin hayâtını işlerken şu eserlerden istifâde ettik: Abdurrahmân-ı Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds,* çev.: ve şerh.: Lâmiî Çelebi, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul-1993, ikinci baskı, s. 621-632; Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur,* (Türkçesi: *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev.: Atila Ataman, İstanbul, 2003), Fransızca'dan çev.: Peter Kingsley, Cambridge-1993, s. 17-293; Keklik, Nihat, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Hayâtı ve Çevresi,* İstanbul-1966, s. 55-172; Uludağ, *age*, s. 3-91; Ateş, agm, VIII/533-557; Kılıç, "*İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn*" XX/493-516; Afîfî, *İslâm Düşüncesi,* s. 274-280; Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Klasiklerimiz/X el-Fütûhâatü'l-Mekkiyye" *Tasavvuf,* yıl 4, sayı: 11, Ankara, 2003, ss. 406-417. Şunu da belirtmek gerekir ki, Keklik'in çalışması İbn Arabî'nin hayâtını yıl yıl (kronolojik) olarak vermekle okuyucuya son derece kolaylık sağlamaktadır. Buna karşılık, C. Addas'ın çalışması İbn Arabî'nin hayâtı konusunda bizim rastladığımız en kapsamlı çalışma niteliğindedir. Bu kitabın sonunda İbn Arabî'nin hayâtındaki önemli dönemlere ilişkin uzunca bir kronoloji, hayâtındaki önemli şahısların bir listesi ve dört adet tarîkat silsilesi de verilmektedir. (Bk. Addas, *age*, s. 296-321.)

5 Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*", XIII/231.

6 Lügatte, aynı mânâya gelen "kelime" ve "kilme" kelimelerinden ilkinin çoğulu "kelim" ve ikincisinin çoğulu da "kilem" şeklindedir. (Bk. el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muhît,* Beyrut, 1995, s. 1047 "ke-le-me" md.). Bu açıdan, biz, kitabın isminin bu son kelimesini, mânâ açısından "kelim" şeklinde okumak belki daha uygun olmasına rağmen, farklı anlam taşımadığı ve kâfiye açısından daha uygun olduğu için "kilem" şeklinde okumayı tercih ettik.

adı, Türkçe olarak '*Hikmetlerin Özleri/Yuvaları ve "Kelime"lerin Husûsiyetleri*' anlamına gelir ki buradaki "kelime" kavramıyla peygamberler kasdedilmektedir.

3.2. YAZILIŞI

İbn Arabî, *el-Fihrist*'inde 187. ve *el-İcâze*'sinde 194. sırada zikrettiği[7] *Fusûsu'l-hikem*'ini neden telif ettiğini kitabının hemen giriş cümlelerinde şöyle açıklar:

> "627(1230) yılının son on gününde bana gösterilen bir mübeşşirede/sâlih rüyâda Rasûlullâh'ı gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana buyurdular ki: "İşte bu *Kitâbu Fusûsı'l-hikem*'dir; bunu al, insanlara götür ki ondan faydalansınlar." Ben de: "Allah'a Resûlü'ne ve içimizden olan ulü'l-emre itâat etmek başımızın üstüne" dedim. Resûlullâh'ın bana târif ettiği şekilde, ne bir eksiklik ne de bir fazlalığa meydan vermeden bu kitabın halka açıklanması husûsundaki ümîdimi gerçekleştirdim. Hâlis bir niyetle hareket ettim. Temiz bir maksat ve himmet güttüm.
>
> Allâhü Teâlâ'dan istedim ki, beni bu işimde ve bütün ahvâlimde, üzerlerinde şeytanın tasallutu olmayan kullarından kılsın; parmaklarımın yazdığı, dilimin söylediği ve kalbimin üzerine kıvrandığı her şeyde beni tertemiz yardımı sâyesinde, ilkā-i sübbûhî ve nefs-i rûhî ile beni mütahassıs kılsın. Tâ ki, "kalb sâhibi" olan ehlullâh'ın hakîkat bilgisine ulaşmasında kendi kendine hüküm veren kimse değil, mütercim olayım.
>
> Şu bir gerçek ki bu kitap kudsiyet makāmındandır, nefsin garazlarından münezzehtir. Niyâzım odur ki, Hak duâmı işitir ve nidâma icâbet eder. Ben ancak bana ilkā edileni söylüyorum. Bu satırlarda ancak bana indirileni yazıyorum. Halbuki ben ne bir nebîyim, ne de bir resûlüm; ben sâdece bir vârisim ve âhiretimin koruyucusuyum."[8]

İşte İbn Arabî'nin *Fûsûs*'un hemen başındaki kitabın telif sebebi ile ilgili bu açıklamaları, daha ilk dönemlerden îtibâren okuyucular tarafından gösterilen tepkide belirleyici rol oynamıştır. Onun kitabını Hz. Peygamber'in elinden aldığını söylemesi, bunun gerçek olduğuna inanan bâzı kimseler tarafından kitabın baştâcı edilmesine, diğer taraftan da bunun uydurma olduğuna, böyle bir şeyin olamayacağına inananlar bâzı kimseler tarafından da daha baştan her şeyiyle reddedilmesine sebep olmuştur.[9]

---

7 Yahyâ, *age*, s. 479.

8 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, tah.: Ebu'l-Alâ Afîfî, Bağdat, 1989, ikinci baskı, ss. 47-48.

9 Bk. Atay, Hüseyin, "İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemâl Paşa'nın Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Fetvâsı" (*Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu* içinde), Ankara, 1986, ss. 270-277.

3.3. NÜSHALARI

3.3.1. Yazma Nüshaları

Eserin Sadreddîn-i Konevî tarafından yazılan ilk nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır (no: 1933). 630/1233 târihli bu en eski nüshanın zahriyesinde eserin, kâtipliğini yapan Konevî tarafından İbn-i Arabî'ye okunarak mukābelesinin yapıldığını gösteren bir semâ kaydı yer almaktadır. Yine *Fusûs*'un "şeyhin (S. Konevî) mübârek elleriyle istinsah ettiği" bir nüshasının şeyhin talebeleri tarafından, İbn Arabî muhiplerinden olan Sivas Beyi Kadı Burhâneddîn'e gönderildiği bilinmektedir.[10] Ancak, Kadı Burhâneddîn'e, bugün elde bulunan bu nüshanın mı, yoksa Konevî'nin istinsah ettiği başka bir nüshanın mı gönderildiği belli değildir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki Konevî nüshasının yanısıra (no: 1882), Süleymâniye Ktp. Cârullah Efendi no: 986[11], Şehit Ali Paşa no: 1351 (istinsah târihi: 689/1290), Hüdâî Efendi no: 331 (istinsah târihi: 781/1380) ve Çorum İl Halk Ktp. no: 3909'da (istinsah târihi: 728/1328) bulunan nüshalar da eserin tesbit edebildiğimiz en eski yazma nüshalarındandır. Zaman zaman Fârâbî'nin *el-Fusûs fi'l-hikme* adlı eseri ile karıştırılan kitabın dünyânın çeşitli kütüphânelerinde bulunan çok sayıdaki yazma nüshalarının bir listesi O. Yahyâ'nın İbn Arabî'nin eserleri üzerine yaptığı meşhur doktora çalışmasında yer almaktadır.[12]

3.3.2. Matbû Nüshaları

Fusûsu'l-hikem'in ilk baskısı Kāhire'de 1252/1836 yılında yapılmıştır. Bu târihten günümüze gelinceye kadar başta Mısır, İstanbul ve Hindistan olmak üzere dünyânın çeşitli bölgelerinde onlarca defa basılmıştır. En eski târihli matbû *Fusûs*'lar arasında Kāhire (1252, 1291, 1304), İstanbul (1271, 1287, 1290) ve Hindistan (1282, 1300, 1306) baskılarını zikredebiliriz. Bu nüshalarda dikkati çeken husus, baskıların Bosnevî, Ankaravî, Kayserî şerhleri gibi, mutlakâ bir şerh ile birlikte yapılmış olmasıdır.

Eserin tahkikli neşri Ebu'l-Alâ Afîfî tarafından yapılmış ve ilk defa Kāhire'de 1946 yılında basılmıştır. Ne var ki bu baskı, Afîfî, tahkîkine sâdece

10 Bk. Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm*, çev.: Mürsel Öztürk, Ankara, 1990, s. 355.

11 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/232.

12 Bk. Yahyâ, *age*, s. 476-477.

Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki (Kāhire) iki nüsha ile Nicholson'daki bir nüshayı esas aldığı, asıl nüsha olan Konevî nüshasına müracaat etmediği ve metni kendi tercihleri doğrultusunda harekelendirilip notlandırdığı için, her ne kadar bir boşluğu doldursa da, ilim çevrelerince ihtiyatla kullanılmaktadır. Doğrusu, yazıldığı günden beri neredeyse en fazla tarşılan kitap konumundaki *Fusûs*'un tahkîkinde Afîfî'nin bunca nüsha arasından sâdece üçünü esas alması ve özellikle de asıl nüshayı ihmal etmesi tahkîkinin ciddiyetini zedelemektedir.

3.4. MUHTASARLARI

Fusûsu'l-hikem, İbn Arabî'nin görüşlerinin ve özellikle de Vahdet-i Vücûd anlayışının âdetâ bir hülâsası, hattâ zor anlaşılan bir özeti olmasına rağmen, bizzat İbn Arabî'nin kendisi tarafından "*Nakşü'l-Fusûs*" adıyla muhtasar hâle getirilmiştir. *Nakşü'l-Fusûs*'un kâtipliğini İbn Arabî'nin talebelerinden İsmâîl b. Sevdekîn (ö.646/1248) yaptığı için, Sehâvî gibi bâzı kimseler tarafından bu özetin ona âit olduğu da iddiâ edilmiştir. Eser *Fusûs*'ta faslarda esas olarak üzerinde durulan ana konunun/fikrin birer ikişer cümlelik ifâdesi şeklindedir. Kütüphânelerde pek çok nüshası bulunan bu muhtasar, *Hulâsa-i Fusûsu'l-Hikem* adıyla İstanbul'da (1910) basılmış ve *Resâilü İbn Arabî* içerisinde de yayınlanmıştır (Dâru Sâdır, Beyrut, 1997, ss. 514-523).[13]

Baba Ni'metullâh b. Mahmûd el-Akşehrî en-Nahcivânî (ö.920/1515) tarafından "*Tercüme-i Nakş-i Fusûs*" adıyla Farsça'ya (Süleymâniye Ktp., Reşid Efendi no: 1041); M. Rahmi Balaban tarafından "*Fusus Nakşi*" (İstanbul, 1947) adıyla Türkçe'ye; W. Chittick tarafından "Ibn 'Arabi's Own Summary of the *Fusûs*, The Imprint of *the Bezels of the Wisdom*" (*Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Oxon (İngiltere), 1982, v. I, s. 30-93) adıyla da İngilizce'ye[14] tercüme edilmiş olan *Nakşü'l-Fusûs* üzerine pek çok şerh yazıldığını da görüyoruz ki bunlar arasında aşağıdakiler sayılabilir:

1. Sadreddîn-i Konevî (ö.673/1274): *el-Mukaddime min Şerh-i maânî-yi Nakşi'l-Fusûs* (Süleymâniye Ktp., Pertev Paşa, no: 647).
2. Rükneddîn Mes'ûd Şîrâzî (ö.744/1344): (*Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*)

13 *Nakşü'l-Fusûs* hakkında daha fazla bilgi için bk. Yahyâ, *age*, ss. 616-617.

14 Chittick, bu tercümesinin daha önce *Sophia Perennis* adlı derginin sayı: I, no 2 (Tahran, Autumn-1975) ve sayı: II, no 1 (Tahran, Spring-1976) sayılarında yayınlandığını belirtir. (Chittick, W., "Ibn 'Arabi's Own Summary of the Fusûs, The Imprint of the Bezels of the Wisdom" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Oxon (İngiltere), 1982, sayı: I, s. 30.)

(Süleymâniye Ktp., Ayasofya, no: 2050). Farsça'dır.

3. Şemseddîn b. Şerefeddîn ed-Dihlevî (ö.795/1392): (*Şerhu*) *Nakşi'l-Fusûs*.[15]
4. Ni'metullâh-ı Velî (ö.834/1431): (*Şerhu*) *Nakşi'l-Fusûs,* ("*Deh Risâle-i Mütercem-i İbn Arabî*" içinde, neşr. Necîb Mâil-i Herevî, Tahran, 1987, s. 81-138, -Farsça ?-).
5. Abdurrahmân-ı (Molla) Câmî (ö.898/1492): *Nakşü'l-Fusûs*. Câmî, *Fusûs*'u *Nakşü'l-Fusûs* adıyla önce Arapça olarak ihtisar etmiş, daha sonra da Farsça olarak *Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs* (nşr. W Chittick, Tahran, 1977) adıyla şerhetmiştir.[16]
6. Eş-Şerîf b. Nâsır el-Hüseynî (ö.940/1533): *Matâliu(matlau)'n-nakş ve'n-nusûs* (Bir nüshası ursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, no: 460'da vardır).
7. İsmâîl Rusûhî Ankaravî (ö.1041/1631): *Zübdetü'l-fuhûs fî Nakşi'l-Fusûs*. Osmanlıca/Türkçe olan bu şerhin kütüphânelerimizde onlarca yazma nüshasını bulmak mümkündür. Eski harflerle Kāhire 1252 ve İstanbul, 1328'de ve yeni harflerle de İstanbul, 1981 ve 1995'de (haz. İlhan Kutluer) basılmıştır.[17]
8. Muhibbullâh Allâh-Âbâdî (ö.1088/1648): *Akāidü'l-havâss* (*Enfâsü'l-havâss* -?-).
9. Muhammed Nûru'l-Arabî (ö.1305/1887): *Ferecü'n-nüfûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs.* Bâzı kütüphâne kayıtlarında *Ferecü'n-nukūş* şeklinde geçmektedir. O. Yahyâ tek nüshasının olduğunu kaydetmesine rağmen, kütüphâne kayıtlarından bir kaç nüshasının olduğu anlaşılmaktadır (İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yzm., no: 268).
10. Abdullâh b. Ahmed el-Cenâhî: (*Şerhu Nakşi'l-Fusûs*). Tek nüshası Beyazıt Devlet Ktp., no: 3758'dedir.[18]
11. Bunlardan başka müellifi meçhul diğer bâzı şerhler de vardır (Edirne Selimiye Ktp., no: 615; Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1438; Kāhire Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tasavvuf, no: 2774).

Dervîş Alî el-Burasî'nin *Muhtâru Fusûsı'l-hikem* (tek nüshası Süleymâniye

15 Bk. Kılıç, "Fusûsü'l-hikem" XIII/232.
16 Okumuş, Ömer, "Câmî, Abdurrahmân" *D.İ.A.*, İstanbul, 1993, VII/97.
17 *Zübdetü'l-fuhûs* hakkında ayrıca bk. Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî,* İstanbul, 1992, ss. 80-81.
18 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem" XIII/232.

Ktp., Nâfiz Paşa, no: 624'tedir) adında bir *Fusûs* muhtasarı vardır. Yine, W. Chittick'in "The Chapters Headings of the *Fusûs*" (*The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* içerisinde, Oxford, 1984, volume II, ss. 41-93) adlı çalışması da *Fusûs*'un muhtasarı mâhiyetindedir.

3.5. ŞERHLERİ

Bu kitap üzerinde çalışanların ortak kanâati olarak şunu belirtmek isteriz: *Fusûsu'l-hikem* yazıldığı andan îtibâren tercüme, şerh, tâlikāt, tenkit, araştırma şeklinde yüzlerce çalışmanın konusu olmuş ve olmaktadır. Bu kitap ile ilgili ilk çalışmaları İbn Arabî'nin yine kendisinin yaptığını görüyoruz. Biraz önce de geçtiği üzere *Nakşu'l-Fusûs*, *Fusûsu'l-hikem*'in bir özetidir; buna karşılık İbn Arabî'nin *Miftâhu'l-Fusûs* adlı eseri *Fûsûsu'l-hikem*'in mukaddimesinin bir şerhi, ya da *Fusûs*'a daha geniş bir mukaddime niteliğindedir.[19] Daha sonra kültür mîrâsımızda *Fusûsu'l-hikem* ile alâkalı, ona şerh veyâ şerh mâhiyetinde olan pek çok eser bırakılmıştır. Osmân Yahyâ, kütüphâne kayıtları ve bâzı bilgilerle birlikte *Fusûs* şerhlerinin bir listesini verir. Aslında eksik olma ihtimâli yüksek ve bir hayli karışık olan bu listede verilen şerh sayısı 122'yi bulmaktadır.[20] Şerhlerin Arapça, Türkçe/Osmanlıca, Farsça[21] ve Urduca dillerinde olduğunu görüyoruz. Aşağıdaki listede tek nüshası olanların yerlerini ve nüshası bulunmayanların da kaynaklarını zikrettik. Buna karşılık en az iki ve daha fazla nüshası olanlar hakkında herhangi bir kayıt düşmedik. Krolonolojik sıraya göre bâzı şerhler şunlardır:

1. İsmâîl b. Sevdekîn (ö.646/1248): *el-Fassu'l-İdrîsî* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, no: 5322, vr. 217b-226b). *Fusûs* şerhlerinin ilki sayılır. Müellif İbn Arabî'nin en yakın müridlerindendir. Bu eser *Fusûs*'un tam bir şerhi olmayıp sâdece "İdrîs Fassı"ndan ibârettir
2. Sadreddîn-i Konevî (ö.673/1274): *Kitâbü'l-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*. Çok fazla yazma nüshası olan *Fükûk,* Muhammed Hâcevî tarafından tahkik ve Farsça'ya tercüme edilerek "*Tercüme ve metn-i*

19 *Miftâhu'l-Fusûs* hakkında daha fazla bilgi için bk. Yahyâ, *age*, ss. 574-575.

20 Bk. Yahyâ, *age*, 479-500. *Fusûsu'l-hikem*'in şerhleri için ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, İstanbul, ikinci baskı, 1972, II/1261-1265; Brockelman, *G.A.L.*, Leiden, 1943, I/572-573; *G.A.S.*, Leiden, 1937, I/792-794.

21 Farsça şerhler hakkında ayrıca bk. Celîl-i Misgernejâd, "Berresî-yi şurûh-ı Fârisî-yi Fusûsu'l-hikem" *Maârif,* VIII/2, Tahran, 1991, ss. 41-69.

Kitâbi'l-Fükûk yâ kilîd-i esrâr-ı Fusûsı'l-hikem" adıyla basılmıştır (Tahran, 1413/1992, 330 s.). Bir şerh olmaktan çok eserin *Fusûs*'un arkaplanının anlaşılmasına katkısı büyük olan teorik bir çalışmadır.

3. (Aynı müellif): *Risâletü'n-nusûs*, Âkā (Ağa) Mîrzâ Hâşim Eşbkûrî'nin tâlikātı ve notlarla neşr.: Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Tahran, 1362, 117 s.). Bu da Konevî'nin yukarıdaki eserinin bir mukaddimesi mâhiyetindedir ve onun zuhûr nazariyesi varlık üzerine düşüncelerini ihtivâ etmektedir.
4. Fahreddîn-i Irakî (ö.688/1289): *Lemaât*. Konevî'nin *Fusûs* derslerine devam eden Fahreddîn-i Irâkî'nin her dersten sonra odasına murâkabeye çekildiği ve "lem'a (parıltı)" adını verdiği bâzı beyitler inşâd ettiği rivâyet edilir. Irâkî, dersler sona erince söylediği bütün beyitleri *Fusûs*'un bölümleri sayısınca yirmi yedi bölüme ayırmış ve meşhur eseri *Lemaât* böyle meydâna gelmiştir. Bu ilginç yakınlıktan dolayı *Lemaât*'ın bir bakıma manzum bir *Fusûs* şerhi olduğu söylenir.[22] İbn Arabî'nin fikirlerinin Fars dünyâsına ulaşmasında birinci ve en önemli kaynak olduğu kaydedilen[23] *Lemaât* üzerine Alî Şîr Nevâî'nin isteği üzerine Abdurrahmân-ı Câmî 886/1481 yılında tamamlanan, "*Eşi'atü'l-lemaât fî şerhi Lemaât*" isimli bir şerh yazmıştır. Çok sayıda yazma nüshası olan bu eser Tahran'da basılmıştır (1353). *Lemaât*, Saffet Yetkin tarafından "*Lemaât-Parıltılar*" adıyla Türkçe'ye çevirilmiş ve İstanbul'da 1988'de basılmıştır.[24]
5. Afîfüddîn et-Tilimsânî (ö.690/1291): (*Şerhu Fûsûsı'l-hikem*)[*] Aslında isimsiz olan Tilimsânî'nin bu şerhi (Süleymâniye Ktp., Yahyâ Efendi no: 2654, vr. 1ᵃ-75ᵇ) *Fusûs*'un bâzı yerlerine düşülen hâşiyelerden ibârettir.[25]
6. Buraya kadar olan şerhler, klasik mânâda anlaşılan birer şerh olmaktan ziyâde daha çok *Fusûs*'un arka planını vermeye çalışan eserlerdir ve "ilk dönem şerhler" diye anılırlar. *Fusûs*'un ikinci nesil şerhlerini

---

22 Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/232.

23 Ateş, agm, VIII/553.

24 *Lemaât* hakkında daha fazla bilgi için bk. Bilgin, Orhan, "Fahreddîn-i Irâkî" *D.İ.A.*, İstanbul, 1995, XII/85-86.

* Asıllarında isimsiz olan ve kayıtlarda yalnızca "Şerh/Şerhu Fusûs" gibi isimlerle geçen bu şerhleri biz "(*Şerhu Fusûsı'l-hikem*)" şeklinde isimlendirdik.

25 Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/232.

ise Konevî'nin talebesi Müeyyededdîn el-Cendî ile başlatmak mümkündür.

7. Müeyyededdîn el-Cendî (ö.691/1292): *Şerhu Fûsûsı'l-hikem* (neşr. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Meşhed, 1982). Cendî'nin bu şerhi, metinle irtibatlı ilk tam şerh olma özelliği taşır ve metnin diliyle ilgilenmekten çok İbn Arabî'nin metafizik ve kozmolojik görüşlerine ağırlık verir. Abdullâh Bosnevî'nin bu eserle ilgili "*Şerhu ba'zı kelimâti'ş-Şeyh Müeyyed…* (Süleymâniye Ktp., Cârullah, no: 2129)" adında bir risâlesi vardır. Yazıcıoğlu Mehmed Bîcân'ın da (ö.855/1451) bu şerh üzerine *el-Müntehâ ale'l-Fusûs (Şerhu Fusûsı'l-hikem)* adlı Arapça bir tâlikātı bulunmaktadır. Bu tâlikātı müellifin kardeşi Ahmed Bîcân (ö.859/1455) genişleterek aynı isimle Türkçe'ye çevirmiş (bir nüshası İstanbul Bld. Ktp., Osman Ergin Yazmaları, no: 250'da mevcuttur) ve onun bu çevirisi de Bahâî-Zâde Abdurrahîm tarafından *Lübb-i Müntehâ-yı Fusûs* (tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emânet Hazînesi, no: 1251'dedir) adıyla ihtisar edilmiştir. Her ne kadar O. Yahyâ, İstanbul'da 1290'da basıldığını söylese de bunun yukarıdakilerden hangi kitabın baskısı olduğunu tesbit edemedik ve bu baskının gerçekleştiğini kütüphâne kayıtlarından doğrulamayamadık. Abdullah Bosnevî de (ö.1054/1644) Cendî'nin *Fusûs* mukaddimesinde "taayyün-i evvel" mertebesinin karşılığı olarak elifi mi yoksa hemzeyi mi aldığı konusunun kendisine sorulması üzerine onun görüşünü açıklayan bir risâle kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129, vr. 158[a]-159[b]).[26]
8. Sa'deddîn Muhammed b. Ahmed el-Fergānî (ö.700/1301): (*Şerhu Fûsûsı'l-hikem*)[27]
9. Hasan (Hüseyin) b. Abdullâh el-Abbâsî (ö.708/1308): *el-Husûs bi-edâti'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs* (İ.Ü. Ktp., Arapça Yazmalar, no: 4480).
10. Kemâleddîn Muhammed b. Alî el-Ensârî (İbnü'z-Zemelkânî) (ö.727/1327): *Nassu'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs.* Tek nüshası Süleymâniye Ktp., Cârullah, no: 1033'dedir (is. t.: 784/1382).
11. Muhammed b. Alî el-Ensârî (ö.728/1327): (*Şerhu Fûsûsı'l-hikem*).[28]

26 A.y.
27 Kâtip Çelebi, *age*, II/1261.
28 A.y.

12. Abdürrezzâk el-Kāşânî (ö.730/1330): *Şerhu Fûsûsı'l-hikem*. Cendî'nin talebesi olan Kāşânî'nin bu şerhi metnin dilini anlamaya fazla bir yardımı olmamakla birlikte, fikri açıklamada önemli bir şerhtir. Metin, gramer ve kelimelerin sözlük anlamından hareketle açıklanmaz; bilakis doğrudan doğruya ibârenin fikrî boyutunun îzâhı yoluna gidilmiştir. Pekçok yazma nüshası bulunan bu eser, ilki 1309 (1891) yılında Kāhire'de olmak üzere birkaç defa basılmıştır. T. Izutsu, İbnü'l-Arabî'nin ontolojisini mukayeseli olarak incelediği ve biraz sonra daha da kendisinden bahsedeceğimiz *Sufism and Taoism* (Tokyo, 1966-1967) adlı çalışmasında temel kaynak olarak bu şerhi kullanmıştır.
13. Muhammed el-Virâdî (ö.732/1332'den sonra): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*) Abdullâh-ı Bosnevî tarafından istinsah edilen bir nüshası Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1250'de kayıtlıdır.
14. Alâü'd-Devle-i Simnânî (ö.736/1336): *Şerhu Fusûsı'l-hikem.*[29] Farsça'dır. Tek nüshası Tahran Üniversitesi Ktp., Bestâmî Râd, no: 964'dedir.
15. Ebu'l-Muîn Abdullâh b. Ahmed el-Buhârî (ö.736/1336'dan sonra): *Meşâriku'n-nusûs el-bâhis an gavâmizi'l-Fusûs.* Yalnızca Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, no: 1539 ve Hacı Mahmud Efendi, no: 2521'de mevcuttur.
16. Rükneddîn Mes'ûd eş-Şîrâzî el-Esterâbâdî (ö.744/1344): *Nusûsu'l-husûs fî tercemeti (şerhi)'l-Fusûs* (neşr.: R. A. Mazlûmî, Tahran, 1980). Farsça ilk tercüme ve şerhtir.
17. Buraya kadar ismini zikrettiğimiz şerhler, dil ve gramer özellikleri gibi konulara temas etmeksizin doğrudan fikrî îzahlar yapan ve bu yönleriyle de dağınık ve öğretim açısından tâkibi zor olmakla berâber mânâyı yakalama husûsunda aşılamayan şerhlerdir.[30]
18. Dâvûd-ı Kayserî (ö.751/1350): *Matlau husûsı'l-kilem fî şerhi Fusûsı'l-hikem*. En fazla yazma nüshası olan, en fazla basılan ve en fazla mürâcaat edilen *Fusûs* şerhidir. Esas metni tâkip ederek açıklayan ilk düzenli ve bu açıdan da en kullanışlı şerh olarak kabul edilir. Türk, Arap ve Fars dünyâsında kaleme alınan *Fusûs* şerhlerinin hemen hemen tamâmında, Kāşânî'nin talebesi ve aynı zamanda Osmanlı Devle-

29 Simnânî'nin İbn Arabî'nin fikirlerine karşı olması dolayısıyla bu şerhin gerçekten ona âit olup olmadığı şüphelidir.

30 Kılıç, *"Fusûsu'l-hikem"* XIII/233.

ti'nin de ilk müderrisi olan Dâvûd-ı Kayserî'nin şerhinin etkisi görülür. Öyleki, sırf onun şerhi esas alınarak yapılan şerhler vardır. Bu şerhlerden birkaçı şunlardır:[31]

a) el-Emîrü'l-Kebîr Seyyid Alî el-Hemedânî (ö.786/1384): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem.*) Arapça-Farsça olan bu şerhin bir nüshası Süleymâniye Ktp. Şehid Ali Paşa, no: 2794 vr. 503ª-677ª'da mevcuttur.

b) Şiî kelâmcı ve mutasavvıf Haydar-ı Âmülî (ö.787/1385'ten sonra): *Nassü'n-nusûs fî şerhi'l-fusûs,* (*el-Mukaddimât*) (neşr. H. Corbin-O. Yahyâ, ilk baskısı: Tahran, 1975). Âmülî'nin bu şerhi kimi yazarlarca Şiî ve Sünnî irfânının birleşme noktası olarak kabul edilir.

c) Şemseddîn eş-Şerîf Nâsır es-Siczî el-Geylânî (ö.940/1533): *Mecmau'l-bahreyn fî Şerhi'l-Fusûs*.[32]

d) Molla Sadrâ Sîrâzî (ö.1050/1640): *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye* (neşr.: Celâleddân Âştiyânî, Meşhed, 1346). Bu kitabı yayımlayan Celâleddîn Âştiyânî, eserin birinci bölümünün âdetâ *Matlau husûsı'l-kilem* mukaddimesinin bir şerhi olduğunu söyler. Kayserî'nin şerhinin tesiri bunlarla sınırlı değildir. Özellikle Farsça ve Urduca tercüme ve şerhlerde onun eserinin ağırlığı araştırmacıların hemen dikkatini çekmektedir.[33]

Yukarıdaki şerhlerden başka, Molla Fenârî, Kutbeddîn-i İznikî, Sofyalı Bâlî Efendi, Abdullâh-ı Bosnevî, İsmâîl Hakkı Bursevî, Molla Hâdî-i Sebzivârî, Molla Demâverdî, Abdülganî en-Nâblüsî ve Emîr Abdülkādir el-Cezâirî gibi pek çok müslüman ve sûfî düşünürü etkileyen Dâvûd-ı Kayserî'nin şerhi, İslâm dünyasının geleneksel medreselerinde umumiyetle en yüksek irfan dersleri için tercih edilen ve bugüne kadar da okutulmaya devam edilen bir metin olmuştur. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı, Dârülmuallimîn'de öğrenci iken *Fusûsü'l-hikem* dersi almak isteyince hocası Ahmed Âsım Bey kendisine Dâvûd-ı Kayserî'nin şerhini okuttuğunu söyler.[34]

---

31 Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî" *D.İ.A.*, İstanbul, 1994, IX/34.

32 Nâsır el-Geylânî'nin şerhini yazış hikâyesi *Fusûs*'un yazılma hikâyesine benzemektedir. (Bk. Kâtip Çelebi, *age*, II/1265.)

33 Bk. Umar, Muhammad Suhayl, "The Influence of Da'ud al-Qaysari on the *Fusûs* Commentary Tradition in the Indian Subcontinent" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, editör: Turan Koç), Ankara, 1998, s. 85 vd. (Türkçesi: "Dâvûd el-Kayserî'nin Hind Altkısatı'ndaki *Fusûs* Şerhi Geleneğine Etkisi" (aynı yer) s. 75 vd.)

34 Bu şerh ve tesirleri hakkında ayrıca bk. Bayraktar, agm, IX/34-35; Kılıç, *"Fusûsu'l-hikem"* XIII/233.

Matlau husûs'un metodu kısaca şöyledir: Bir fas işlenirken önce konuya bir giriş mâhiyetinde bilgiler verilir. Sonra metnin şerhine geçilir. İbâreler/cümleler tek tek ele alınır. İbârenin veya cümlenin lafzî ve fikrî anlamı açıklanır. Gerekiyorsa gramer bilgisi ve sözlük anlamına başvurulur.

Kütüphânelerde pekçok yazma nüshası bulunan *Matlau husûs*, ilk defa Tahran'da 1299'da ve ertesi yıl da Bombay'da taşbaskı olarak mukaddimesiyle birlikte basılmıştır. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî tarafından da tahkik edilerek iki cilt hâlinde yayımlanmıştır (Tahran, 1375/1991, 483+499 s.).

Kayserî'nin şerhini kıymetli kılan bir başka özellik ise onun şerh kadar kıymetli olan mukaddimesidir. "*el-Mukaddimât*" adını taşıyan ve on iki bölümden (mukaddime) oluşan şerhin bu giriş kısmı, sûfilerin varlık görüşleri üzerine en derli toplu giriş olmasından dolayı *Risâletü'l-vücûd, Risâletü vahdeti'l-vücûd, Risâletü vasfi'l-vücûd, el-Usûl fi't-tasavvuf, Risâle fi'l-ğayb ve'l-ayn* gibi değişik isimlerle anılarak müstakil bir eser gibi değerlendirilmiş ve üzerine ayrı çalışmalar yapılmıştır.

Bedreddin-i Simâvî (ö.823/1420) bu mukaddimenin bir nüshasının kenarına kendi tâlikātını düşmüştür (İ.Ü. Ktp. Arapça Yazmalar, no: 2982). Molla Muhammed Sâlih Fahru'l-Ulemâ (ö.1886) mukaddimeyi Farsça'ya çevirip *Tibyânu'r-rumûz yâ Şerh-i Terceme-i Mukeddime-i Fusûsu'l-hikem* adıyla şerhetmiştir (nşr. Mahmûd Fâzıl, Meşhed 1981). Şemseddîn Süleymân Şâh Nizâmî'nin (ö.1911) *Mukaddime-i Kayserî* (İslâmâbâd Ceng Bahş Koleksiyonu, Farsça Yazmalar Bölümü, no: 1501/2) isimli Farsça tercümesinin mükemmel olduğu kaydedilir.[35] Nihâyet son olarak Seyyid Celâleddîn Âştiyânî tarafından yine Farsça olarak üzerine "*Şerh-i mukaddime-i Kayserî ber Fusûsu'l-hikem (der Tasavvuf-i İslâmî)*" (2. baskısı: Tahran, 1991) adıyla geniş bir felsefî-tasavvufî şerh yazılmıştır.

Mukaddime üzerine Îran'nın çağdaş meşhur âlimlerinden Âkā Muhammed Rızâ-i Kumşeh(r)î'nin, Mîrzâ Ebu'l-Hasan Halve'nin, Mîrzâ Hâşim Reştî'nin şerhleri ve nihâyet Kum'daki hocalığı sırasında uzunca bir süre bu kitabı okutan Âyetullâh Humeynî'nin de Arapça bir tâlikātı bulunmaktadır (*Ta'lîkāt alâ Şerhi Fusûsı'l-hikem*, Tahran, 1985).[36] Mukaddime, Hasan Şahin, Turan Koç ve Seyfullah Sevim tarafından tahkik ve "*Mukaddemat*" adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek, İbn Arabî'nin *Mu'cemü ıstilâhâti's-Sûfiyye* isimli eseriyle

35 Umar, agm, ss. 86-87. Burada diğer Farsça yazma şerh nüshalarından da bahsedilir.

36 Bk. Dinânî, İbrâhîm, "Dâvûd el-Kayserî'nin İran'daki Etkileri" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, editör ve çev.: Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 70-71

birlikte basılmıştır (Kayseri, 1997).[37] *Fusûs* şerhlerine devam edelim:

1. Ahmed b. el-Muhib el-Makdisî (ö.789/1387): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). Bilinen tek nüshası Berlin, no: 2849 Spr 790'dadır.
2. Muhammed b. İbrâhîm b. Abbâd er-Ründî (ö.792/1390): *Şerhu'l-Hikem* (Kāhire, 1871).
3. İbrâhîm b. İshâk b. Süleymân et-Tebrîzî (ö.800/1398): *Esrârü's-sürûr … fî şerhi'n-nusûs* (is. t.: 871/1467). Tek nüshası Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, no: 1737'de kayıtlıdır.
4. Abdülkerîm el-Cîlî (ö.820/1417): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*).
5. Hâce Muhammed Pârsâ (ö.822/1420): *Şerhu Fusûsı'l-hikem*, (neşr.: Celîl-i Misgernejâd, Tahran, 1987). Farsça'dır.
6. Sâinüddîn Alî b. Muhammed Türke el-Isfahânî (ö.835/1432): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). Daha önce Îran'da 1315 yılında basılmış olan bu şerh Muhsin Bîdârfer tarafından tahkik edilerek iki cilt hâlinde tekrar yine Îran'da basılmıştır (Kum, 1999).
7. Alî b. Ahmed el-Mehâimî (ö.835/1432): *Husûsu'n-niam fî şerhi Fusûsu'l-hikem.*
8. Zeyneddîn el-Isfahânî (ö.835/1432): *Kitâbü'l-Fuhûs Şerhu'l-Fusûs*. O. Yahyâ, bu şerhi tetkik ettikten sonra onun metafizik ile alâkalı bir kitap olduğunu ancak *Fusûs* ile alâkasının bulunmadığını kaydeder.
9. Zeyneddîn Alî b. Ahmed el-Kurmevî: *Meşâriu'l-husûs ilâ meâni'n-nusûs* Süleymâniye Ktp., Hâşim Paşa, no: 9'da kayıtlıdır. Kayıtta istinsah târihi 835/1432 olarak belirtilmiştir. Brockelman'ın *Meşrau'l-husûs* adıyla zikrettiği[38] eser bu olmalıdır.
10. Tâceddîn Hüseyin b. Hasan Hârizmî (ö.838/1435): *Şerhu Fusûsı'l-hikem* (neşr. Necîb Mâil-i Herevi, Tahran, 1985). Farsça'dır.
11. Zeyneddîn Abdurrahmân Muhammed B. Alî el-Antakî el-Bistâmî (ö.858/1454): *Fevâhiru'n-nusûs ve cevâhiru'l-Fusûs.*
12. Ubeydullâh Ahrâr (ö.859/1455): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*) (Müze-i Millî-yi

---

37 *Matlau husûs* ve *el-Mukaddimât* hakkında ayrıca bk. Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)*, Ankara, 1988, ss. 19-20; Demirli, Ekrem, "Dâvûd el-Kayserî'nin *Fusûsu'l-hikem* Şerhi: *Matlau…*" *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu*, editör: Turan Koç, Ankara, 1998, ss. 62-67; Tahralı, Mustafa, "Dâvûd el-Kayserî'nin *Fusûs* Şerhi Mukaddimesi" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, editör: Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 261-267.

38 Brockelman, *G.A.S.*, I/793.

Pâkistân, no: 246). Bâzı beyitler üzerine yapılmış şerhtir.

13. Muhammed b. Kutbeddîn el-Hûyî (Kutbeddîn-i İznikî, Kutbeddîn-Zâde) (ö.885/1480): *Zübdetü'-tahkîk ve nüzhetü't-tevfîk fî şerhi Fusûsı'l-hikem.* Kutbeddîn-i İznikî'nin *en-Nusûs fî mefâtîhi'l-Fusûs* (İ.Ü. Merkez Ktp., Arapça, no: 4670) adlı bir eseri daha vardır.
14. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî (ö.893/1488): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). O. Yahyâ metin tetkîkinden bu şerhin Abdurrahmân-ı Câmî'nin şerhinin aynısı olduğunu tesbit etmiştir.[39]
15. Abdurrahmân-ı (Molla) Câmî el-Herevî (ö.898/1492): *Şerhu Fusûsı'l-hikem* (İstanbul, 1304, Bombay 1307, Kâhire, 1323).
16. Bâyezîd Halîfe-i Rûmî (ö.922/1516'dan sonra): *Sırr-ı Cânân.* Bâyezîd Halîfe, Dede Ömer Rûşenî'nin yanında girdiği halvetten sonra *Fusûs* üzerine önce Arapça bir şerh kaleme almış, daha sonra bir dostunun ricâsı üzerine muhtemelen şerhinin manzum bir hâşiyesi olan ve 5500'ü aşkın beyitten oluşan bu eserini tellif etmiştir. Çeşitli illerde birkaç yazma nüshası mevcuttur. Müellifin, kaynaklarda zikredilen *Şerhu'l-Fusûs, Hâşiye alâ Fusûsı'l-hikem, Şerhu'n-nusûs* gibi eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır.[40]
17. Muzaffereddîn Alî eş-Şîrâzî (ö.922/1516): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*).[41]
18. İdrîs b. Hüsâmeddîn el-Bidlîsî (İdrîs-i Bitlisî) (ö.926/1520): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). Tek nüshası Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1437'dedir.
19. Kemâl Paşa-Zâde (ö.940/1533): *Mebâhis alâ ba'zı fusûli'l-Fusûs. Fusûs*'tan sâdece iki paragrafın şerhidir. O. Yahyâ tek nüshasının Berlin no: 2887 pet 68313 vr. 183[b]-185[a] arasında olduğunu kaydeder.
20. Bâlî Efendi (ö.960/1553): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*) (İstanbul, 1309, 444 s.). Klasik kelime/ibâre açıklaması tarzında olan Bâlî Efendi'nin bu kıymetli şerhi şerhler içerisinde "ihtiyatlı şerh" olarak kabul edilir ve bilhassa Firavun'un îmânı konusunda diğer şerhlerden ayrılır.[42] Bâlî Efendi'nin bu şerhinden başka, *Fusûs*'un bâzı kapalı yerlerinin îzahlarını yaptığı *Müşkilâtü'l-Fusûs (Risâle fî Halli(İzâleti) müşkilâti'l-Fusûs)* adlı bir eseri daha vardır.
21. Yahyâ b. Alî el-Halvetî (Nev'î) (ö.1007/1597): *Keşfü'l-hicâb an vechi'l-kitâb.* Nev'î Türkçe olan bu şerhini Sultan III. Murad'ın isteği üzerine telif etmiş

---

39 Bk. Yahyâ, *age*, s. 488.

40 Türer, Osman, "Bayezid Halife" *D.İ.A.*, İstanbul, 1992, V/242.

41 Kâtip Çelebi, *age*, I/1261.

42 Bk. Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsı'l-hikem*, İstanbul, 1309, ss. 414-415.

ve 1002/1593 yılında tamamlamıştır. Şerhin isminin pâdişah tarafından verildiği rivâyet edilir. Bu şerhin yazıldığı târih hakkında düşürülen şu mısra aynı zamanda onun kıymetli olduğuna da işâret etmektedir: "*Şerh-i Fusûs*-ı Nev'î, kâmil" (=1002).

22. Abdullâh Bosnevî (ö.1054/1644): *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs* (Kāhire, 1252, İstanbul 1290). Kâtip Çelebi'nin "muhtemelen, en güzel şerhtir" dediği ve müellifinin "Şârih-i Fusûs" lakabıyla anılmasına vesîle olan *Tecelliyât*'ın pek çok yazma nüshası vardır. Şârih-i Fusûs bu eserini önce Türkçe yazmış, bu şerhinin Arap memleketlerinde meşhur olması üzerine daha sonra Arapça olarak yeniden kaleme almıştır. Aynı zamanda Türkçe ilk şerhtir.[43] Bülent Rauf tarafından *Ismail Hakki Bursevi's Translations of and Commentary of (the) Fusus al-Hikam I-IV* (Oxford, 1986-1991) adıyla İngilizce'ye tercüme edilerek dört bölüm hâlinde yayımlanan ve yanlışlıkla İsmâîl Hakkı Bursevî'ye nisbet edilen eser Bosnevî'ye âit olan bu şerhtir.
23. Sarı Abdullâh b. Muhammed el-Ankaravî el-Bayramî (ö.1071/1661): *Fusûs Şerhi.* Türkçe tek nüshası Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan, no: 233'tedir.
24. Alî b. Mehmed el-Kastamonî (ö.1081/1670): *Kâşifü'l-müşkilât şerhu müşkilâti'l-Fusûs.*
25. Abdüllatîf b. Bahâüddîn el-Ba'lî el-Hanefî (ö.1082/1671): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem,* is. t.: 1068). Baş tarafı eksik olan tek nüshası Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, no: 149'da kayıtlıdır.
26. Karabaş-ı Velî (Alâeddîn Alî Atvel) (ö.1097/1686): *Kâşifü'l-esrâr*. Karabaş Velî bu şerhini *Câmiu esrâri'l-Fusûs (Mağzi'l-Fusûs)* adında başka bir eserinde özetlemiştir.[44]
27. Ni'metullâh b. Muhammed b. el-Hasen el-Hüseynî (ö.1130/1818): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*).[45]
28. Abdülganî en-Nâblüsî (ö.1143/1730): *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs* (İstanbul, 1304 ve Mısır, 1323).
29. Hasan b. Mûsâ el-Kürdî (ö.1148/1735): (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). Tek nüshası İstanbul Ün. Ktp., no: 3570'de kayıtlıdır.

---

43 Daha fazla bilgi için bk. Kara, Mustafa, "Abdullâh Bosnevî" *D.İ.A.*, İstanbul, 1988, I/87; Shelley, Christopher, "Abdullah Effendi, Commentator on the *Fusûs al-Hikam*" *Journal .of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford, 1995, sayı: XVII, ss. 79-83.

44 Bk. Kara, Kerim, "Karabaş Velî" *D.İ.A.*, İstanbul, 2001, XXIV/370.

45 Kâtip Çelebi, *age*, II/1261.

30. İbrâhîm b. Haydar es-Safevî (ö.1151/1758): *Fusûsu'l-yâkūt fî esrâri'l-lâhût.* Fusûs'un bâzı kısımları üzerine şerhtir. Tek nüshası İ.Ü. Merkez Ktp., no: 3624'dedir.
31. Seyyid Mehmed Hakîm (ö.1183/1771): *Tercüme-i Fusûsu'l-hikem.* Türkçe tek nüshası Topkapı, Emânet Hazînesi, no: 181'dedir.
32. Muhammed Mahmûd b. Alî ed-Dâmûnî (ö.1199/1785): *Cevâhiru'l-kıdem alâ Fusûsı'l-hikem*. İki ciltir (Süleymâniye Ktp. Reşid Efendi, no: 407).
33. Abdül'âlî b. Nizâmeddîn el-Leknevî (Bahru'l-Ulûm) (ö.1235/1819): *Şerhu'l-fassı'n-Nûhî min Fusûsı'l-hikem*.[46]
34. Süleymân b. Muhammed el-Konevî: *Kitâbü Esrâri'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs.* Tek nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Ktp., no: 1883'te kayıtlıdır.
35. Mahmûd b. Sâıd b. Muhammed en-Necdî : (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*) (Sütlüce Mevlevî Tekkesi, no: 486).
36. Şerefüddîn es-Sıddîkî : (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). Farsça bir şerh olup, tek nüshası Süleymâniye Ktp. Ayasofya, no: 1893'tedir.
37. Abdurrahmân b. Ahmed el-Hâccî: (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*).[47]
38. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî el-Alâî: *el-Ikdü'l-mahsûs bi-tersîı'l-Fusûs*.[48]
39. El-Hâc Alî el-Hanefî: (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). Tek nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., no: 1108, vr. 4b-215b arasındadır.
40. İsmâîl b. Alî el-Kādirî: (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). O. Yahyâ önceki (el-Hâc Alî) şerhle bunun aynı olduğunu kaydeder.
41. Abdurrahmân Nûreddîn el-Halvetî: *Şerhu'n-nusûs*. Tek nüshası Râgıb Paşa Ktp., no: 699'da kayıtlıdır.
42. Dâvûd-Zâde Saîd el-Harputî eş-Şâbânî: *Gülzâr-ı Fusûsu'l-hikem.*[49]
43. Şemseddîn b. Şerefeddîn ed-Dihlevî: *Nakşü'l-Fusûs.*[50]
44. Mevlây Muhammed Hasan: *Et-Te'vîlü'l-muhkem fî müteşâbihi Fusûsı'l-hikem* (Îran, 1893).
45. Muhammed Hasan Sâhib el-Hindî: *Et-Te'vîlü'l-muhkem fî müeşâbihi Fusûsı'l-*

46 Bk. Brockelman, *G.A.S.*, I/793, (Kairo2, I/332).
47 Bk. A.y. (Kairo2, I/232).
48 Bk. A.y., (Kairo2, I/332).
49 Bk. Kılıç, "Fusûsu'l-hikem" XIII/232.
50 Bk. Brockelman, *G.A.S.*, I/793, (Kairo2, I/392).

hikem. Farsça tek nüshası Süleymâniye Ktp., Zühdü Bey, no: 422'dedir ve Farsça'dır.

46. Hoca-Zâde Mehmed Râsim: *Fusûsu'l-hikem Şerhi ve Tercmesi.* Osmanlıca tek nüshası İ.Ü. Merkez Ktp., Türkçe, no: 2008.
47. Muhammed Ca'fer eş-Şihâb ed-Dimaşkî: (*Şerhu Fusûsı'l-hikem*). Tek nüshası İ.Ü. Merkez Ktp., no: 4907'dedir.
48. Muhammed Bedrüddîn Halebî: *Nusûsu'l-kilem alâ Kitâbi Fusûsı'l-hikem* (Kāhire, 1907).
49. Ahmed b. Ahmed el-Bahâî: *Şerhu Fusûsı'l-hikem* (Mısır, tsz.).
50. Tâceddîn Hüseyin b. Hasan: *Şerh-i Fusûsu'l-hikem* (Tahran, 1985). Farsça.
51. Nasrullâh Nusretî: *Cünûnü'l-mecânîn.* Farsça manzum bir şerhtir.
52. Abdülkerîm Çiştî: *Hall-i muğlekāt-ı Fusûs* (Bahavalpur Merkez Ktp., no: 68, is. t.: 1851). Farsça.
53. Muînüddîn-i Kādirî: *Husûsu'l-kilem fî şerhi Fusûsı'l-hikem* (Uc Şerîf Geylânî, Geylâni Ktp., no: 390). Kenar notlarla Farsça tercümedir.
54. Ahmed Hasan Hânpûrî: *Şerh-i Fusûs* (Karaçi, Encümen-i Tarakkî-i Urdu, no: 933). Farsça.
55. Seyyid Ya'kūb Hân-ı Kâşgārî: *Tavzîhu'l-beyân Şerhu Fusûsı'l-hikem* (Keşmir, 1287; Delhi, 1315). Farsça.
56. Kerâmet Hüseyin Kaderî: *Fusûsu'l-hikem* (bir nüshası Pencap Ü. Ktp., Urduca Yazmaları, no: 513, telif târihi 1870). Urduca.[51]
57. Kutbeddîn Şarkpurî: *Mir'ât-ı Fusûs* (Pencap Ü. Urduca Yazmaları, no: 259). Urduca.
58. Mevlevî Seyyid Abdülhak Miyanvî: *Şerh-i Fusûsu'l-hikem* (Karaçi, Millî Müze, Yazmalar, no: 7014). Urduca.
59. Ahmed Avni Konuk (ö.1938): *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi I-IV,* haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987-1992. Kıymetli bir *Fusûs* şerhidir ve Türkçe'dir. Birçok şerhten yararlanılarak telif edilen bu şerhin matbû nüshası da geniş bir indekse sâhiptir ve titiz bir çalışmanın ürünüdür.
60. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb: *Şerhu Fusûsı'l-hikem* (Dimaşk, 1985).
61. Muhyiddîn et-Tû'mî (çağdaş): *Fenâü'l-levhi ve'l-kalem fî şerhi Fusûsı'l-hikem,*

51 Çalışmamızda Urduca olarak belirttiğimiz eserler hakkında fazla bilgi için bk. Umar, agm, ss. 85-88.

(Beyrut, 1992). Et-Tu'mî önce metni/fassı topluca verir, sonra da o metin üzerinde sâde ve anlaşılır bir yorum yapar.

62. Abdülbâkî Miftâh (çağdaş): *Mefâtîhu Fusûsı'l-hikem,* (Merâkeş, 1997). Bu şerh bize göre şerhler arasında en ilginç olanıdır. Zîrâ konular tamâmen ebced hesâbı tekniğiyle işlenmiştir ve gerçekten de şârihin örgüsündeki mahâreti insanı hayrette düşürmektedir. Kitabın hemen iç kapağında bu şerhin maksadının *Fusûs*'un bir şerhi olmadığı, onun günümüze kadar meskût geçilmiş yönünün tesbîti olduğu vurgulanmaktadır.

Fusûsu'l-hikem'in şerhleri elbetteki bu kadar değildir. Yukarıda saydıklarımızdan başka kütüphânelerde pek çok müellif ismi kaydedilmeyen şerh vardır. O. Yahyâ müellifi meçhul 42 adet şerh tesbit etmiştir.[52] Kaldıki, gerek bizim yukarıdaki listemizin ve gerekse diğer araştırmalarda verilen şerhler listesinin eksik olduğunu tahmin ediyoruz.

3.6. REDDİYELER

Aslında bu konu doğrudan İbn Arabî'ye yöneltilen hücumlar ve reddiyeler ile ilgilidir. Zîrâ araştırmacıların da belirttikleri gibi İbn Arabî'ye yöneltilen hücumlar genellikle *Fûsûs*'taki görüşlerinden kaynaklanır. Bu reddiyelerden bâzıları şunlardır:

1. Muhammed b. Ömer Alî ed-Dimaşkî (ö.652/1254): *Risâle fî zemmi İbn Arabî,* (Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, no: 816).
2. İmâdüddîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsıtî (ö.711/1311): *Eşi'atü'n-nusûs fî hetki estâri'l-Fusûs,* (Süleymâniye Ktp., Lâleli, no: 3679).
3. İbn Teymiyye (ö.728/1327): *Hakîkatü mezhebi'l-ittihâdiyyîn ev Vahdeti'l-Vücûd* (Mısır, 1349; *Vahdet-i Vücûd Risâlesi,* çev.: heyet, İstanbul, 1998, ikinci baskı).
4. Abdüllatîf b. Abdullâh es-Suûdî (ö.736/1336): *Beyânü hukmi mâ fî'l-Fusûs,* (Süleymâniye Ktp., Fâtih, no: 2266).
5. İsmâîl b. Ebî Bekr b. Adbullâh el-Mukrî (ö.833/1429): *(El-Kasîdetü) el-Huccetü'd-dâmiğa li-ricâli'l-fusûsı'z-zâiğa,* (Süleymâniye Ktp., Fâtih, no: 3144).
6. Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö.841/1437): *Fazîhatü'l-*

52 Bk. Yahyâ, *age*, ss. 495-498.

mülhidîn ve nasîhatü'l-muvahhidîn. Kütüphânelerde farklı isimlerle nüshaları mevcuttur. Bu reddiye yanlışlıkla Sa'deddîn Taftâzânî'ye (ö.792/1390) nisbet edilmiş[53] ve onun ismiyle şöhret bulmuştur. İstanbul'da 1304'te basılan bu kitabı Lutfullâh el-Kādî *Tercüme-i Risâle-i Fazîhatü'l-mülhidîn* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

7. Bedreddîn Ebû Muhammed el-Ehdel (el-Hüseyin b. Abdurrahmân) (ö.855/1451): *Keşfü'l-gıtâ an hakîkati't-tevhîd,* (Tunus, 1964).
8. İbrâhîm b. Ömer el-Bikāî (ö.885/1480): *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfîri İbn Arabî,* (Kāhire, 1953, Riyad, 1994); *Tahzîru'l-ibâd,* (Süleymâniye Ktp., Lâleli, no: 3679); *Tehdîmü'l-erkân,* (Süleymâniye Ktp., Lâleli, no: 3661).
9. Abdülbârî b. Turhân b. Durmuş (Sinoplu) (ö.936/1529): *Hayâtü'l-kulûb,* (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, no: 1651 ve 3328).
10. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (ö.956/1546): *Tesfîhü'l-gabî fî tekfîri (tenzîhi) İbn Arabî,* (Süleymâniye Ktp., Fâtih, no: 2880); *Dürretü'l-muvahhidîn ve reddetü'l-mülhidîn,* (Köprülü Ktp., no: 720); *Ni'metü'z-zerîa fî nusrati'ş-şerîa* (Riyad, 1998).
11. Alî b. Sultân el-Kārî (ö.1014/1606): *El-Mertebetü'ş-şühûdiyye ve'l-menziletü'l-vücûdiyye,* (Süleymâniye Ktp., Fâtih, no: 5336); *Ferru'l-avn min müddeî (min men yeddaî) imâni Fir'avn,* (İstanbul, 1294 ve Kāhire, 1964); *Risâle fî vahdeti'l-vücûd (Kitâb reddi'l-fusûs),* (İstanbul, 1294).
12. Ahmed b. Salâh ed-Devvârî (ö.1018/1610): *El-Kâmilü'l-mütedârik fî beyâni mezhebi'l-mutasavvıfi'l-hâlik,* (Vatikan, no: 1083).
13. Safiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hanefî (ö.1060/1610): *Es-Sâıka el-muhrika,* (Kāhire, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tasavvuf, no: 248).
14. Bedrân b. Ahmed el-Hâlidî (ö.XI/XVII. yy.): *Netîcetü't-tevfîk ve'l-avn,* (Ezher Ü. Ktp., no: 775, Halîm).[54]

Reddiyeler genel olarak şu konular etrâfında kaleme alınmıştır: Vahdet-i Vücûd, Hakk'ın sıfatları, Hak-halk ilişkisi, hâtemü'l-evliyâ, ricâl-i gayb, Firavun'un îmânı, putlara tapma, ilâh-ı mu'tekad, gayba muttalî olma, keşf, kerâmet, rüyâ tâbiri, tenzîh-teşbîh, Hakk'a dâvet v.s. Reddiyelerin bir başka ortak özelliği ise müelliflerinin hiçbir insaf ölçüsü gözetmemeleri, İbn Arabî'yi ve muhiplerini en şerir, en zındık, en kâfir insan olarak gördükleri için, olabildiğince sert bir üslup takınarak, dîni koruma ve kurtarma görevi edâsıyla,

53 Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem" XIII/234.

54 Bunlardan başka Sehâvî 11 adet reddiyenin ismini daha zikreder. (Bk. Yahyâ, *age*, ss. 135-137.)

Fusûs'tan direk metin aktarma yerine genellikle ondan zihinlerinde kalan veyâ kulaktan duydukları ifâdeler üzerine fikirlerini belirtmiş olmalarıdır. Daha çok İbn Teymiyye'nin bayraktarlığını yaptığı bu zihniyet tam bir nefretle İbn Arabî'ye ve onun eserlerine hücum eder. Oysa İbn Teymiyye ve tâkipçilerinin İbn Arabî'yi anlama gibi bir dertlerinin ve gayretlerinin olmadığı, tam tersine onun hakkında "başta" verdikleri hükümlerde onun görüşlerini herhangi bir merâtibe tâbi tutmaksızın yorumladıkları, İbn Arabî üzerine çalışanların ifâdesiyle "onların Şeyh-i Ekber'i hep yanlış okudukları" açıkça görülür.[55] Kaldıki İbn Teymiyye ile İbn Arabî arasındaki "meşreb" farklılığı açıktır. M. Gurâb, İbn Teymiyye'nin tasavvuf anlayışının tam bir "aklî" tasavvuf olduğunu, "zevkî" tasavvuftan onun nasîbi olmadığını vurgular.[56]

Günümüz Arap araştırmacılardan Muhammed el-Gurâb'ın "*Fusûs*'un İbn Arabî'ye âit olmadığı" şeklinde garip bir iddiâsı da vardır. Ne ilginçtir ki, aslında İbn Arabî hayrânı ve *Fusûs* üzerine şerhi de olan Gurâb bu yüzden eserlerinde *Fûsûs*'u kaynak olarak göstermez.[57] Gurâb'ın iddiâsına ise M. Chodkiewicz tarafından cevap verilmiştir.[58] Zaman zaman başka kimseler tarafından da dile getirilen bu iddiânın şimdilik ciddîye alınacak tarafı olduğunu düşünmüyoruz.

3.7. MÜDÂFÎLER

Reddiye sâhiplerine karşı, İbn Arabî'nin fikirlerini benimseyenler ve onu sevenler de boş durmamış, şeyhin fikirlerini açıklayan ve savunan karşı reddiyeler telif etmişlerdir. Bunlardan bâzıları da şunlardır:

1. Abdülgaffâr b. Ahmed el-Kavsî (İbn Nûh) (ö.708/1308): *K. el-Vâhid fî sülûki ehli't-tevhîd,* (Süleymâniye Ktp., Lâleli, no: 1583; Esad Efendi, no: 1794; Rabat, el-Hazînetü'l-Âmme, no: 974).
2. Afîfüddîn Abdullâh el-Yâfiî (768/1367): *K. el-İrşâd,* (Süleymâniye Ktp., Lâle-

55 Bk. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi,* çev.: (heyet), İstanbul, 1998, ikinci baskı, ss. 109-132, 374 vd. Mısır'ın günümüz velûd araştırmacılarından Dr. Yûsuf Zeydân da İbn Arabî, Sadreddîn-i Konevî ve et-Tilimsânî hakkında naklettiği bir örnekle, İbn Teymiyye'nin "ölçüsüz" ve haksız tutumunu insaflı bir araştırmacı gözüyle şiddetle eleştirir. (Bk. Zeydân, Yûsuf, *Dîvânü Afifiddîn et-Tilimsânî* (Önsözü), Kâhire, 1990, ss. 23-27).

56 Gurâb, Muhammed, Şerhu kelimâti's-Sûfiyye (er-Redd alâ İbn Teymiyye), Dimaşk, 1981, ss. 96-99.

57 Bk. *Age*, s. 122.

58 Kılıç, Fusûsü'l-hikem"" XIII/236.

li, no: 1512).

3. Sirâceddîn Ömer el-Hindî (ö.773/1327): *Levâihu'l-envâr er-redd alâ men enkere ale'l-ârifîn-Letâifü'l-esrâr* (Süleymaniye Ktp., Cârullah, no: 2070).
4. Muhammed b. Ya'kūb el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1415): *Risâle fi'r-redd ale'l-mu'terizîn alâ Muhyiddîn* (Kāhire-?-, Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, Tasavvuf, no: 201).
5. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî el-Mizcâcî (ö.829/1426): *Hidâyetü's-sâlik (hâlik) ilâ ehde'l-mesâlik* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, no: 646). El-Mukrî'nin reddiyesine cevap olarak yazılmıştır.
6. Alâeddîn Alî b. Ahmed el-Mehâimî (ö.835/1432): *Risâle fi'r-red alâ ba'zı men enkere alâ ehli't-tarîk* (İ.Ü. Merkez Ktp., Arapça Yazmalar, no: 281).
7. Akşemseddîn (Muhamnmed b. Hamza) (ö.863/1458): *Risâletü'n-nûriyye* (Hacı Selim Ağa, Hüdâî Efendi, no: 516). Alî b. Hamza tarafından *Tercüme-i Risâle-i nûriyye* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 2408).
8. Celâleddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (ö.908/1502): *Risâle fi'r-redd alâ men kāle bi-tekfîri İbn Arabî,* (Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 385); *Risâle fî îmâni Fir'avn* (Kāhire, 1964).
9. Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî (ö.911/1505): *Tenbîhü'l-ğabî fî tebrieti İbni'l-Arabî* (nşr.: A. Hasan Mahmûd, Kāhire, 1990). El-Bikāî'nin reddiyesine cevap olarak yazılmıştır.
10. Alî b. Meymûn el-Mağribî (ö.917/1511): *Risâle fi'l-intisâr lî'ş-Şeyh Muhyiddîn* (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, no: 1489).
11. Şeyh Muhammed b. Hamîdüddîn el-Mekkî (ö.926/1519): *el-Cânibü'l-ğarbî fî halli müşkilâti İbn Arabî* (Tahran, 1985). Yavuz Sultân Selîm'in emri üzerine kaleme alınan ve Farsça olan bu risâle, Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî (ö.XI/XVII. yy.) tarafından bâzı ilâvelerle *el-Câzibü'l-ğaybî ile'l-cânibi'l-garbî* adıyla Arapça'ya (Süleymâniye Ktp., Lâleli, no: 1352), Mîrzâ-Zâde Ahmed Neylî (ö.1161/1747) tarafından da *el-Fazlü'l-vehbî* adıyla da Türkçe'ye (Süleymâniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, no: 315) tercüme edilmiştir. Şeyh Mekkî'nin aynı konuda *Aynü'l-hayât* (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, no: 1549) adlı bir eseri daha bulunmaktadır.
12. Ulvân el-Hamevî (Alî b. Atiyye) (ö.936/1530): *Er-Risâle fi'd-difâ' an İbni'l-Arabî* (Berlin Ktp., no: 2852 We 1545).
13. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö.973/1565): *El-Kibrîtü'l-ahmer fî beyâni ulûmi'ş-Şeyhi'l-Ekber* (Kāhire, 1305 ve 1959) ; *el-Kavlü'l–mübîn fi'r-red ani'ş-Şeyh*

Muhyiddîn (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, no: 9).

14. Alî b. İbrâhîm Kārî el-Bağdâdî (ö.1014/1606): *Ed-Dürrü's-semîn fî menâkıbi'ş-Şeyh Muhyiddîn* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, no: 759), (Türkçesi: *Muhyiddîn İbn el-Arabî'nin Menkıbeleri*, çev.: A. Şener-R. Ayas, Ankara, 1972).
15. Alî b. İbrâhîm Ahmed el-Halebi (ö.1044/1635): *El-Câmiu'l-ezher .. eş-Şeyhi'l-Ekber*.[59]
16. Abdullâh Bosnevî (ö.1054/1644): *(Risâle fî îmâni Fir'avn)*(Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 2129).[60] Devvânî'nin yukarıda adı geçen *Risale fî îmâni Fir'avn* adlı eserini tenkit eden Ali el-Kārî'ye cevap olarak kaleme alınmıştır.
17. Beyâzî-Zâde Ahmed b. Hüsâmeddîn (ö.1098/1687): *Risâletü't-tahkîk fi'r-redd ale'z-zındîk* (Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, no: 1468).
18. İbrâhîm b. Haşan eş-Şehrezûri el-Gürânî (ö.1101/1697): *Er-Reddü'l-metîn ani'ş-Şeyh Muhyiddîn* (İskenderiye Ktp., no: 3758); *el-İcâze ve'n-nasîha* (İ.Ü. Merkez Ktp., Arapça Yazmalar, no: 3239).
19. Mevlânâ Seyyid Hâşim el-Bahrânî (-?-Hâşim b. Süleymân, v. 1108/1695): *Risâle fî tahkîkı kelâmi İbn Arabî* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1362/12).
20. Hâce Ubeydullâh Hord: *Risâle-i Nûr-ı Vahdet* (Delhi, 1289 ve 1308, ayrıca nşr.: W. Chittick, *İran-nâme* içinde, sayı 9, yıl 1993, ss. 101-120). İmâm Rabbânî'nin halîfelerinden olan Hâce Hord şeyhinin tenkitlerine katılmayarak İbn Arabî'nin fikirlerini benimser.
21. Abdülganî en-Nâblusî (ö.1143/1730). *Es-Sırrü'l-muhtebî fî darîhi İbn Arabî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 3606); *er-Reddü'l-metîn âlâ muntakısi'l-ârif Muhyiddîn* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no: 1689); *el-Vücûdu'l-hak* (nşr.: Bekrî Alâeddîn, Şam, 1995). Nâblüsî'nin özellikle sonuncu eseri de Alâeddîn Muhammed el-Buhârî'nin reddiyesine cevap niteliğindedir.
22. Abdullâh b. Abdülazîz el-Uşşakî es-Salâhî (ö.1196/1779): *Miftâhu'l-vücûdi'l-eşher fî … eş-Şeyhi'l-Ekber* (Süleymâniye Ktp., Hâşim Paşa, no: 27).
23. Hâmid b. Alî el-İmâdî (ö.XII/XVIII. yy.): *Kurratü ehli'l-hazzı'l-evfer*, (Dârü'l-

59 Bağdatlı İsmâîl Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn*, İstanbul,1972, ikinci baskı, I/350.

60 O. Yahyâ'nın Ezher Ü. Ktp.'nde (no: 2794, Halîm) *Risâletü'l-Bosnevî fî îmâni Fir'avn* adıyla Abdullâh er-Rûmî müellif ismiyle kayıtlı eser de muhtemelen bununla aynıdır. (Bk. Yahyâ, *age*, s. 142)

Kütübi'l-Mısriyye, no: 3445).

24. Mehmed Tâhir Efendi (Şeyh Seyyid Muhammed Lâlezârî'nin oğlu) (ö.1204/1790): *Risâle fî def'-i i'tirâzı Râğıb Paşa fî hakk'ıl-Fusûs* (Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, no: 3771). Mehmed Tâhir Efendi, Sadrazam Râgıb Paşa'nın, *Sefîne*'sinde *Fusûsu'l-hikem*'den nakilde bulunan Lâhicî'ye îtiraz ettiğini okuyunca bu îtirazlara bir reddiye olarak bu kitabını telif etmiştir.
25. Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi (ö.1298/1881): *Er-Risâle fî îmâni Fir'avn*.[61]
26. Muhammed Nûru'l-Arabî (ö.1305/1887): *Risâletü'l-mukaddime li-mütâlii'l-Fusûs* (İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yzm., no: 268).
27. Ömer el-Attâr eş-Şâfiî (ö.1308/1890): *El-Fethu'l-mübîn fî reddi i'tirâzı'l-mu'terizîn alâ Muhyiddîn* (Kāhire, 1304). Bu kitap müellifin iki risâlesini ihtivâ etmektedir. İlk risâle Buhârî'ye, ikinci risâle Alî el-Kārî'ye cevap mâhiyetindedir.
28. Çerkeşî-Zâde Mehmed Tevfik Efendi (ö.1319/1901): *Levâyihu'l-kudsiyye* (İstanbul, 1303).
29. Ebû Bekir b. Ahmed en-Nakşbendî: *Kitâbü'l-hakkı'l-mübîn* (Berlin Ktp., no: 2892) Taftâzânî'nin zannedilen Alâeddîn el-Buhârî'nin reddiyesine cevap olarak yazılmıştır.[62]
30. Mehmed Fevzî Efendi (Edirne müftüsü): *Tahrîrü'l-murâd* (Balıkesir, 1306). Firavun'un îmânı meselesinde İbn Arabî'nin maksadını açıklayan Türkçe bir risaledir.
31. Uşaklı İbrâhîm Efendi (Bursa müftüsü): *El-Miskü'l-ezher fî tebrieti'ş-Şeyhi'l-Ekber*.
32. Halîl es-Semîn et-Tırablusî: *Et-Tâliu'l-enver li-nusrati'ş-Şeyhi'l-Ekber*.[63]

Bu kitaplardaki temel hususları şöyle sıralayabiliriz:

a. Reddiyelere cevap yazanlara göre, İbn Arabî'ye karşı reddiye yazanlar şeyhin görüşlerini anlamamışlar ya da anlayamamışlardır. Bunun bâzı sebepleri arasında taassup, haset, cehâlet ve meşreb farklılığı ve bilhassa "yanlış okuma" sayılabilir.
b. İbn Arabî'nin ilimdeki derinliği, genişliği ve dînî hükümlere hassâsiyetle bağlılığı. Onun *Fusûs*'taki görüşlerinin küfür olmayıp,

61 Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem" XIII/235.

62 Brockelman, *G.A.L.*, I/573.

63 Bağdatlı, *age*, II/77.

tam tersine hâlis, gerçek bir tevhîd olduğu. Bunların âyet ve hadîsler ile delillendirilmesi.

c. Rediyelerde yer alan görüşlerin ve genellikle *Fusûs*'tan yapılarak yanlış değerlendirilen pasajların îzâhı.

Burada şunu belirtmekte de fayda vardır: *Fusûs* şerhleri birer şerh olmakla birlikte, aynı zamanda reddiyelere karşı da birer cevap niteğiliğindedir.

3.8. FETVÂLAR

Hakkında bu kadra lehte ve aleyhte eser yazılan *Fusûsu'l-hikem* aynı zamanda hakkında en fazla "fetvâ verilen kitap" ünvânına da sâhiptir. Reddiyelerde olduğu gibi, bu fetvâlar da genellikle İbn Arabî ile ilgilidir, ancak, daha çok onun *Fusûs*'taki görüşlerinden kaynaklanır. O. Yahyâ, Sehâvî'nin eserinden 138 aleyhte fetvâyı nakleder. Ancak bunların çoğu kağıt üzerinde ismi olan fetvâlardır. Hattâ çoğunun fetvâ derecesine ulaştığını söylemek dahi mümkün değildir. Buna karşılık O. Yahyâ, kütüphânelerde ve değişik eserlerde lehte 33 fetvâ bulmuştur.[64]

Onun aleyhine fetvâ verenler arasında Muhammed b. Abdülganî b. Nukta el-Bağdâdî (ö.629/1233) kronolojik olarak ilk sırada yer alır. Vefat târihinden anlaşıldığına göre bu şahıs şehy hayatta iken onun aleyhinde fetvâ vermiştir. Daha sonraki aleyhte fetvâcılar arasında İbn Teymiyye, Takiyyüddîn es-Sübkî, Takiyyüddîn el-Fâsî, Bedreddîn İbn Cemâa, Ahmed b. Abdülazîz eş-Şîrâzi, Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Alî el-Kārî, İbnü'l-Ehdel, Abdüllatîf es-Suûdî, İbn Haldûn gibi pek çok kimse bulunmaktadır.

Aleyhte verilen fetvâlarda "sûfîlerin sünnete uyan ve bid'atçi olmak üzere iki grup olduğu, İbn Arabî'nin ikinci gruba giren mutasavvıfların başında geldiği, onun *Fusûsu'l-hikem* ve *el-Fütûhât el-Mekkiyye* gibi eserlerinin tamâmının her kelimesinin Hıristiyân, Yahûdî ve Müslüman tüm din ehlince tartışmasız küfür olarak kabul edildiği, bunlar ele geçirildiğinde yakılması veyâ yazıları okunamaz hâle gelinceye kadar suyla yıkanması gerektiği ya da suya atılması, suya atılırken de suyun kişinin üzerine sıçramamasına âzamî dikkat gösterilmesi, dîni bu gibi bozuk ve sapık akîdelerden temizlemenin herkesin görevi olduğu, İbn Arabî ve benzerlerinin Hıristiyanlardan ve Yahudilerden daha kâfir oldukları, hattâ zındıklık ve mülhidlikte, insanlar arasında İbn Arabî ve benzer-

64 Bk. Yahyâ, *age*, ss. 145-162.

leri gibisinin bulunmadığı, yalnızca onlara inananların değil, onların fikirlerini beğenenlerin dahi kâfir olacakları, onlar hakkındaki işlemlerin devlet idârecileri tarafından derhal icrâ edilmesinin lüzûmu gibi hususlar oldukça sert, kesin, acımasız ve biraz da aslında traji-komik bir üslupla hükme bağlanır.[65] Aynı komiklikte bir başka eleştirinin de Mustafa Sabri Efendi'den geldiğini görüyoruz. O İbn Arabî'nin yanısıra, ona varlık düşüncesindeki zemîni hazırlayan felsefecileri de şiddetle eleştirir.[66]

Ebussuûd Efendi'nin (ö.982/1573) fetvâsı da oldukça tuhaftır. Osmanlının en ihtişamlı şeyhülislamı, *Fusûs* hakkındaki suâle verdiği cevapta, onda şerîat-i şerîfe ile bağdaştırılması mümkün olmayan cümleler bulunduğunu, şeriâtten habersiz kimselerin uydurdukları şeylere îtibar olunamayacağı, bu gibi cümlelerin kitaba bir Yahûdî tarafından sonradan sokuşturulduğunu, bunların İbn Arabî'ye âit alamayacağına şeyhin yüce şânının ve diğer kitaplarının delâlet ettiğini, bunun yanında kitabın aslının okunması hâlinde dahi çok ihtiyatlı olmak gerektiğini, hattâ bu hususta sultânın nehyi olduğunu, kısaca her vecihle ondan kaçınmak gerektiğini belirtir.[67] Onun "*Fusûs*'a bir Yahûdî tarafından sonradan sokuşturulan husûslar" ibâresi ile Firavun'un îmânı konusunu kasdettiği bir başka fetvâsından anlaşılmaktadır.[68]

Lehte fetvâsı olan isimler arasında Mecdüddîn el-Bağdâdî, Kemâleddîn İbnü'z-Zemlekânî, Ahmed b. Abdullâh et-Taberî, Kadı Beyzâvî, İbn Arabşah el-İsfahânî, el-Fîrûzâbâdî, İbn Hacer el-Askalânî, Celâleddîn es-Süyûtî, Fahreddîn er-Râzî, İbn Asâkir, İbn Kemâl (Kemâl Paşa-Zâde), İbn Hacer el-Heytemî, Şehâbeddîn el-Âlûsî, Kâtip Çelebi, Şeyhülislâm Ebû Yahyâ Zekeriyyâ, İbn Âbidîn, Şemseddin el-Bisâtî, Mevlânâ Hâdimî gibi âlim ve görevliler yer alır.

Lehteki fetvâlar aleyhte verilen fetvâların tam tersine İbn Arabî'yi öven, yücelten ifâdelerle doludur. Meselâ, hayâtı Ehl-i Sünnet karşıtı görüşlere karşı mücâdele ile geçen, Osmanlı Devleti'nin meşhur şeyhülislâmı Kemâl Paşa-

65 Bk. İbn Teymiyye, *age*, s. 120, 130-131; İbn Haldûn, "Fetvâ" (*Şifâü's-sâil* içerisinde), tah.: Tavit Tancî, İstanbul, 1957, ss. 110-111 (Bu fetvânın İbn Haldûn'a âidiyeti şüphelidir. Zîrâ o ilk olarak, İbn Arabî düşmanlığı ile meşhur el-Bukâî tarafından nakledilmiştir. Fetvânın Türkçe tam metni ve yorumu için bk. Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn'un Tasavvufî Görüşleri ve Şifâü's-Sâil" (*Tasavvufun Mâhiyeti Şifâü's-sâil* içerisinde), İstanbul, 1984, ikinci baskı, ss. 28 vd.); bu tür fetvâların muhtevâları ve yorumları için ayrıca bk. Knysh, *age*, s. 120 vd.

66 Bk. Karadaş, Cağfer, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn" *D.İ.A.*, İstanbul, 1999, XIII/517.

67 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, (*Osmanlı Kānunnâmeleri* içerisinde, neşr.: Ahmed Akgündüz), İstanbul, 1992, c. IV, s. 45.

68 Bk. Öngören, Reşat, *Osmanlı'da Tasavvuf*, İstanbul, 2000, s. 390-391.

Zâde'nin fetvâsında İbn Arabî'nin "kâmil bir müctehid, fâzıl bir mürşid olduğu, onun eserleri arasında yer alan *Fusûsu'l-hikem* ve *el-Fütûhât el- Mekkiyye*'deki meselelerden bir kısmının lafız ve mânâ îtibâtiyle mâlum iken, bir kısmının ise keşif ve bâtın ehlinin anlayabileceği, zâhir ehlinin anlayamayacağı türden bilgiler olduğu, bu sebeple onun fikirlerini anlayamayanlara düşen en uygun davranışın susmak olduğu…"[69] ifâde edilmiştir.

3.9. GÜNÜMÜZDE *FUSÛS* TARTIŞMALARI

İbn Arabî ve *Fusûs* üzerindeki tartışmalar günümüze gelinceye kadar hızını kesmeden devam etmiş, bu tartışmaya Batılıların da iştirak etmesiyle birlikte tartışma halakası genişlemiştir. Son asırda müsteşrik L. Massignon,[70] Ebu'l-Alâ Afîfî,[71] Süleyman Ateş[72] gibi araştırmacılar şu veyâ bu şiddette onun fikirlerini eleştirir ve İbn Teymiyye çizgisine yakın bir tavır sergilerlerken, buna karşı dünyânın her yerinde pek çok akademisyen ve fikir adamı İbn Arabî üzerinde ciddî araştırmalar yapmakta ve onun fikirlerinin yayılmasına katkı sağlamaktadır.

Yine burada özellikle "Gelenekselciler" adıyla anılan grubu ve merkezi İngiltere'de bulunan Ibn Arabi Society'nin ismini zikrekmek gerekir. Her iki grubun da temel dinamiğinin İbn Arabî'nin fikirleri ve yegâne hedeflerinin de onun fikirlerinin intişârı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunlar modern dünyânın fikrî çıkmazlarına ve buhranlarına karşı şeyhin fikirlerini panzehir olarak kabul ederler. İ. F. Ertuğrul[73] ve S. Eraydın[74] ve S. Uludağ'ın[75] çalışmaları

---

69 Fetvânın tam metni için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut, ts., V/195; fetvânın değerlendirilmesi için bk. Tahralı, Mustafa, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri" (*Endülüs'ten İspanya'ya* içerisinde), Ankara, 1996, ss. 72-74.
Lehte ve aleyhte fetvâların bir karşılaştırması için bk. Knysh, *age*, s. 135 vd.

70 Bk. Güngör, Zülfikar, "Muhyiddîn İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları" *Tasavvuf*, yıl 4, sayı: 11, Ankara, 2003, ss. 377-406.

71 Aslında Afîfî'nin durumu dikkat çekicidir. Çünkü onun İbn Arabî'ye karşı başlangıçta daha keskin ve daha sert olan tutumunun gittikçe yumuşadığını görüyoruz. Meselâ onun ömrünün son ürünlerinden biri olan "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma," (*İbn Arabî Anısına (Makâleler)* içinde, çev.: Tahir Uluç, İstanbul, 2002, ss. 25-49) adlı tebliği -en azından- "üslûp yumuşaklığı" açısından doktora ve daha sonraki çalışmalarından bir hayli farklıdır.

72 Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Ekolü,* Ankara, 1974, ss. 170-177.

73 Ertuğrul, İ. Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî,* haz.: Mustafa Kara, İstanbul, 1991, ss. 105-266.

74 Eraydın, Selçuk, *Fusûsu'l-hikem'e Yapılan Bâzı İtirazla*r, (*Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, IV. cildin Takdîmi), İstanbul, 1992, ss. 27-62.

75 Uludağ, *age*, ss.183-190.

Fusûs'a yapılan îtirazlara cevep verme geleneğinin günümüzdeki örneklerindendir.

Burada günümüz açısından dikkat çeken bir başka nokta da şudur: Yüzyıllar önce kaleme alınan reddiyelerin Suudî Arabistan, Mısır, Tunus gibi müslüman ülkerinde yeniden basılması, buradaki ulemanın İbn Arabî'ye bakışına da bir işârettir. Günümüzde özellikle kendilerini "selefî" diye isimlendiren ve S. Arabistan Devletinin resmî din siyâsetinden (Vahhâbîlik) beslenen ya da o çizgiye yakın olan kimseler, İbn Arabî'ye karşı İbn Teymiyye'nin tutumunu devam ettirmektedir.

3.10. TERCÜMELERİ

Aslı Arapça olan *Fusûsu'l-hikem,* ilk dönemlerden îtibâren müslümanların kullandıkları dillere tercüme edilmeye başlamıştır. Dolayısıyla *Fusûs*'un Farsça, Türkçe ve Urduca'ya tercümesi Batı dillerine tercümesinden çok öncelere dayanır. Burada dikkati çeken bir başka husus da, *Fusûs*'un doğrudan tercümesine rastlamak zordur. Onu bir şerh yardımı olmaksızın anlamak çok zor olduğu için genellikle Müslüman coğrafyada şerhli olarak tercüme edilmiştir. Eser, Titus *Burckhardt'ın* Fransızca'ya kısmen tercüme ettiği *"La Sagesse de Prophetes"* (ilk baskısı: Paris-1955) adlı kısmî tercümesi ile (daha sonra tamamlanmıştır) Batı dünyâsında tanınmış ve bu çeviriyi kısmen veyâ tamâmen olmak üzere İngilizce Almanca, Rusça (Alexander Knysh) ve İspanyolca tercümeler tâkip etmiştir.

Farsça: Muzaffer Alî Kusûrî: *Fusûsu'l-hikem* (Ceng Şerîf, Şeyhu'l-Câmia Ktp., no: 114).

Urduca: 1-Seyyid Mübârek Alî: *Fusûsu'l-hikem Mütercem* (Kevnpus, 1869 ve Karaçi, 1994). **2-**Abdülgafûr Dostî: *Fusûsu'l-hikem* (Haydarâbâd, 1304 ve Karaçi, 1968, neşr.: Berekâtullâh). **3-**Muhammed Abdülkādir Sıddîkî: *Fusûsu'l-hikem* (Lahor, 1979). **4-**Baba Zahin Şah Tâcî: *Fusûsu'l-hikem Tercüme Tenbîhât u Teşrîhât* (Karaçi, 1976).[76]

Türkçe: M. Nûri Gencosman: *Fusûsu'l-hikem* (ilk baskısı: 1952).

Fransızca: Titus Burckhardt: *La Sagesse des Prophetes,* 1974, Paris, 150 s.

Charles-Andre Gilis: *Le Livre des Chatons des Sagesse*, V. 1-2, 1998, Beyrut, 150 s.

---

76 Urduca tercümeler hakkında fazla bilgi için bk. Umar, agm, ss.89-90.

İngilizce: 1-Sâhib Hâce Hân: *Wisdom of the Prophets* (Madras, 1929): Brockellman özet bir tercüme olduğunu kaydeder.[77] **2-**Titus Burckhardt-Angela Culme-Seymour: *The Wisdom of the Prophets [Fusus al-Hikam],* Aldsworth, Beshara Publications, 1975 ve Delhi, 1984, xı+146 s. **3-**R. W. J. Austin: *The Bezels of Wisdom,* New York 1980, 302 s. **4-**Aisha Abd al-Rahman at-Tarjumana, *The Seals of Wisdom-Muhyiddin Ibn al-'Arabī,* Norwich, Diwan Press, 1980, 207 s. **5-**Micheal Sells: "Towards a Poetic Translation of the *Fusûs al-Hikam*" *M. I. Arabî: A Commemorative Volume,* London, 1883, ss. 124-139. *Fusûs*'taki bâzı bölümlerin nazmen tercümesinden ibârettir.

E. Afîfî yaptığı bir İngilizce tercümenin basılmayı beklediğini belirtmesine[78] rağmen bu tercümenin basıldığına dâir bir kayda rastlamadık.

Almanca: Hans Kofler: *Fusus al-Hikam: das Buch der…,* 1970, Graz (Avusturya), xx+179 s.

3.11. ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Fusûs üzerinde doğrudan veyâ dolaylı olarak yapılan pek çok çalışmanın olduğunu biliyoruz. Afîfî'nin çalışmaları ve T. Burkhardt'ın tercüme çalışmalarıyla birlikte eser, Müslüman dünyânın yanında Batı'da da tanınmıştır. Gelenekselci Okul ve Ibn Arabi Society'nin entelektüel dünyânın dikkatlerini İbn Arabî üzerine çekmesi, onun eserleri ve en başta da *Fusûs* üzerindeki çalışmaları artırmıştır.

Afîfî'nin *et-Ta'lîkāt alâ Fusûsı'l-hikem* (Beyrut, 1980; Türkçesi: *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar,* çev.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2000) adlı kitabı günümüz *Fusûs* çalışmalarının ilklerindendir. Kitabın şeklî görüntüsü klasik bir şerh gibi olmakla birlikte, Afîfî *Fusûs*'ta her fasta yer alan bâzı "problemli" ifâdelere kendi birikimini de kullanmak sûretiyle îzahlar getirmiştir.

W. Chittick *Fusûs* üzerinde Batı'da yapılan iki çalışmaya dikkat çeker. Bunlardan ilki T. Izutsu'nun *Sufism and Taoism –A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (University of California Press, 1983, Los Angels)[79] adlı eseridir. İkincisi ise, Henry Corbin'in *Creative Imagination in the Sufism of Ibn*

77 Brockelman, *G.A.S.*, I/792

78 Afîfî, "İbn Arabî Hakında Yaptığım Çalışma" ss. 41-43.

79 İki ayrı kitaptan (cilt) oluşan bu çalışmayı A. Yüksel Özemre Türkçe'ye tercüme etmiş ve bunlar *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar-Kavramlar* (İstanbul, 1998) *Tao'culuk'daki Anahtar-Kavramlar* (İstanbul, 2001) adlarıyla basılmıştır.

Arabi (çev.: R. Manheim, Princeton University Press, 1981) adlı eseridir. Chittick bu iki çalışma üzerinde değerlendirmelerde ve karşılaştırmalarda bulunur.[80] Batıda son günlerde çıkan bir kitap da *Fusûs* üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Ronald L. Nettler'e âit olan *Sûfî Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusûs al-Hikam,*[81] (Cambridge, 2002) isimli kitaptır.

T. Burchardt'ın *Introduction aux Doctrines Esotériques de l'Islam* (Türkçesi: İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, çev.: Fahreddin Arslan, İstanbul, 1995, ikinci baskı) isimli eserinin özellikle II Bölümü *Fusûs*'a bir giriş ya da onun bir özeti mâhiyetindedir.

Fusûs ile ilgili bir diğer çalışma da bize âittir. *Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri* (İstanbul, 2003, ikinci baskı) isimli kitabımızda peygamber kıssalarının İbn Arabî tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaya çalıştık.

Fusûs üzerinde makāle boyutundaki çalışmaların adedi daha fazladır. Bunların sayısını ve isimlerini tesbit etmek zor olmakla birlikte tesbit edebildiğimiz ve burada dipnotta kullanmadığımız bâzı makāleler şunlardır:

Masataka Takashito, "The Theory of Universals in Ibn Arabi's *FH.*" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, Türkçesi: Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 95-118; "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's *FH.*" *Orient,* XIX, Tokyo, 1983, ss. 87-102.

James W. Morris, "Imagination in the Fusûs of Ibn Arabi and Qaysari" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, Türkçesi: Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 161-171.

Mustafa Tahralı, "L'Expression en Alternance dans les *FH.*" Noto (İtalya), 1989; "The Polarity of Expression in the *FH.*" *M. I. Arabî: A Commemorative Volume,* London, 1993, ss. 351-359.

Charles Anré Gillis, "La Sagesse de la Réalité Actuelle dans le Verbe de Dawud (David)" *Etudes Traditionelles,* Paris, Avril-Sept. 1976, ss. 102-124; Oct.-Déc. 1976, ss. 162-185; Jan.-Mars 1977, ss. 27-45.

Andreas d'Souza, "Jesus in the Ibn Arabi's *FH.*" *Islamochristiana*, sayı 7, Roma, 1982, ss. 185-200.

Ian Richard Netton, "Theophany as Paradox: Ibn al-Arabi's Account of al-Khadir in *FH.*" *JMIA Society,* sayı XI, Oxford, 1992, ss. 11-22.

---

80 Geniş bilgi için bk. Chittick, William, *The Sûfî Path of Knowledge,* New York, 1989, ss. xvi-xx.

81 Bundan sonra *FH.* şeklinde kısaltılacaktır.

Ronald L. Nettler, "The Wisdom of Divine Unity… on Hud in the *FH.* " *JMIA Society,* sayı XVI, Oxford, 1994, ss. 39-50; "Ibn Arabi and the Qur'an: Some Passages Concerning Musa in the *FH.*" *JMIA Society,* sayı XX, Oxford, 1996, ss. 53-66; "The Figure and Truth of Abraham in the Ibn Arabi's *FH.*" *JMIA Society,* sayı XXIV, Oxford, 1998; "Ibn Arabi's Conception of God's Universal Mercy: The Chapher on Zakariya…" *Consciousness and Reality: Studies in memory of Tashihiko Izutsu* içerisinde, Tokyo, 1998.

3.12. ÜSLÛBU

Kendisinden önceki ve hattâ sonraki teliflerden diğer özelliklerinin yanısıra üslûp açısından da oldukça farklı olan *Fusûsu'l-hikem*'de her fas/bölüm genellikle iki temel unsur üzerine binâ edilmiştir. Öncelikle, ismi zikredilen peygamberin "kelime/logos"undan[82] hareketle, o peygamberin bâtınî yönü îzah edilmekte; sonra da, çoğunlukla, işlenen mevzû ile alâkalı olarak o peygamberle -bâzan da başka bir peygamberle- ilgili kıssa ya da kıssalar aktarılmakta ve bu kıssaları İbn Arabî kendi üslûbunca yorumlamaktadır. Aslında, kitabın üzerine binâ edildiği anahtar terim "hakîkat-i muhammediyye"dir. Buna göre her peygamberin bâtını bir 'kelime'dir; fakat hepsinin sâhip olduğu hakîkat mertebesi farklıdır. Hakîkatlerin hakîkati ve küllî kelime ise hakîkat-i muhammediyyedir; diğer bütün mertebeler o kelimeden neşet eder.[83] İbn Arabî'nin kitabındaki konuları, sistemli bir şekilde, bir bütünlük içinde işlediğini, bir konuyu ele alıp derinliğine ve genişliğine incelediğini söylemek mümkün değildir. O, yukarıdaki konuları tâbiri câizse "rastgele" bir şekilde işler. Bâzan bir konuya uzunca yer ayırıp, o konu hakkında nisbeten uzun îzahlara girerken, bâzan da çok kısa bir şekilde konuya temas edip geçiverir.

> "*Fûsûs*'ta bölümler arasında kronolojik bir sıra tâkip edilmediği gibi (meselâ Îsâ bölümü Süleymân bölümünden öncedir) belli bir fikrî bütünlüğün olduğu da söylenemez. Meselâ Nûh, Mûsâ ve Îsâ bölümlerinde ele alınan konularla ilgili peygamberlerin hayatları ve tebliğleri arasında çok sıkı bir irtibat kurulmuşken diğer bâzı bölümlerde bölüme adını veren peygamberle, anlatılanlar arasında bu derece bir bağın bulunmadığı göze çarpar. Ayrıca, sâhip oldukları hikmet nevîleri anlatılan Şît ve Hâlid b. Sinân'ın peygamber oldukları sâdece bazı hadîslerde zikredilmekte, Lokmân ise Kur'an'da

82 Afîfi "Kelime" kavramının İbn Arabî'nin sistemindeki ve *Fusûs*'taki anlamını veyerini müstakil bir makālesinde işlemiştir. (Bk. Afîfî, *İslâm Düşüncesi,* ss. 78-106).

83 Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/231.

> peygamberden ziyâde bir velî olarak geçmektedir."[84]

Buna karşılık, Kur'ân'da ismi geçen peygamberlerden Zülkifl, Elyesa' ve Zülkarneyn'den ise *Fusûs*'ta hiç bahsedilmemektedir.

> "Metin içinde yer yer bâzı tezatlı ve aykırı (paradoksal) ifâdelere de rastlanır. Bu tarz metinlerde çokça görülen bu durum İbn Arabî'nin eserlerinin en bâriz özelliklerinden olup bir hakîkatin farklı mertebelerde farklı şekiller almasının sonuçta bazı farklı ifâdelendirmeleri zarûrî kılması ile açıklanmıştır. Nitekim İbn Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de[85] bu durumun bütün yazdıkları için geçerli olduğunu, eserlerini mahâretli yazarların üsluplarıyla kaleme almadığını, "imlâ-yı ilâhî" ve "ilkā-yı rabbânî" sonucu kendisine ulaşanları geldikleri gibi kaydettiğini ve dolayısıyla edebî açıdan bâzı düzensizliklerin görülmesinin tabii ve zarûrî olduğunu ileri sürer."[86]

3.12.1. *Fusûsu'l-hikem*'in Anlaşılmasındaki Zorluklar

Müeyyededdîn el-Cendî'nin ifâdesine göre, vefâtından yaklaşık on yıl evvel yazıya geçirilen bu esere İbn Arabî büyük önem verir, çevresindekilere bu eseri diğer risâleleriyle bir arada ciltlemeyip müstakil olarak tutmalarını söylerdi.[87] Yine Cendî, diğer bir kitabının yardımı olmaksızın *Fusûs*'u tek başına okumayı şeyhin yasakladığını da kaydeder.[88] Zîrâ onun açıkladığı hakāyık ve maârif, A. Avni Konuk'un ifâdesiyle "kıldan ince ve kılıçtan keskin bir sırât-ı müstakîmdir. Tevfîk-i ilâhî rehber olmadıkça pây-i aklın kayması havfi vardır."[89] Aynı görüşlere Nicholson da katılır. Ona göre *Fusûs*'u anlamak zordur, açıklamak ise daha zordur.[90]

Kitabın üslûbundaki zorluğun, kitabın anlaşılmasında okuyucuya ayrıca bir sıkıntı getirceeği muhakkaktır. Gerçekten de İbn Arabî'nin ıstılah ve üslûbuna âşinâ olmadan, hattâ kimi sûfîlerin beyânına göre müellif ile kalbî bir alâka kurmadan *Fusûsu'l-hikem*'i anlamak imkânsız gibidir. Bunda "kitabın, ele alınan meseleler bakımından zor anlaşılır olmasının yanısıra, dil olarak da çok

84 A.y

85 İbn Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye,* Kāhire, 1293, I/59; II/456.

86 Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/231.

87 Bk. A.y.

88 Chittick, *age*, s. xvii.

89 Konuk, A. Avni, *Tedbîrât-ı ilâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. : Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992, s. 27.

90 Nicholson, R. Alleyne, *Studies in Islamic Misticism,* ("Some Notes on the *FH.*), Cambridge, 1921, s. 149.

muammâlı bir yapıya sâhip olmasının etkisi vardır."[91] Bu durumu Afîfî'nin başından geçen hâtırasını naklederek örneklendirmek istiyoruz. Afîfî, İbn Arabî üzerinde çalışan Batılıların hiçbirinin *Fusûs*'a hiç atıf yapmadıklarının dikkatini çektiğini belirttikten sonra, doktora çalışması esnâsında başından geçenleri şöyle anlatıyor:

> "…*Fusûsu'l-hikem*'den başlayarak İbn Arabî'nin kitaplarını okumaya başladım. *Fusûsu'l-hikem*'i Kâşânî'nin şerhiyle birlikte defalarca okudum, fakat Allah bana bu kitaptan hiçbir hakîkati açmadı. Kitap açık bir Arapça idi (ki, aynı zamanda Afîfî de bir Araptır), tekil olarak aldığımda her lafzı anlaşılıyordu, fakat her cümlenin veyâ cümlelerin büyük kısmının toplam anlamı deyimler ve sembollerden ibâretti. Şerh ile berâber ise eserin sâdece kapalılığı ve karmaşıklığı derinleşmekteydi…"

Afîfî, durumu hocası Nicholson'a arzeder. Hocası, *Fusûsu'l-hikem*'i bir müddet bırakarak, İbn Arabî'nin diğer kitaplarını okumasını tavsiye eder. Şeyhin diğer kitaplarını okumaya başlar. Netîcede, Afîfî, *Fusûsu'l-hikem*'in, küçük hacmine rağmen İbn Arabî'nin düşüncelerinin "yoğun bir özeti" olduğunu görür.[92]

Bu îtibarla, *Fusus*'u okumak ve anlamak için öncelikle, İbn Arabî'nin düşünce sistemini çok iyi bilmek ve Tasavvuf ve İslâm düşüncesi hakkında bir altyapı sâhibi olmak gerektir. Hattâ bundan da öte İbn Arabî ile "meşreb uyumluluğu" gerekir. Onun "en önde gelen talebesi Sadreddîn-i Konevî, şeyhin eserlerinin mükemmel bir özeti ve kaleme aldıklarının hâtimesi, kendisine "nâzil olanların" da sonu olan bu kitabın Allâh'ı bilmeye dâir olduğunu, makām-ı Muhammedî menbaından zât, yâni "cem'u'l-ehadî meşrebi" üzere geldiğini söyler. Ona göre, zevk-i Muhammedî'nin özünde topluca ve bütün büyük evliyâ ve enbiyâda ayrı ayrı bulunan zevklerin kaynaklarına işâret eden eser, bu nebevî kaynaklara gözünü çevirmiş olan kimseleri irşad etmek gâyesiyle yazılmıştır. Böyle bir kitabın sırlarına, bütün bu zevkleri tadarak fütûhat ve keşfe sâhip olanlar vâkıf olabilirler. Bu sebeple *Fusûsu'l-hikem*'i şerhedebilmek bile ilâhî bir ilham ve müellifiyle ruhanî bir râbıtayı gerektirir.[93] Abdullah Bosnevî de eserin hâtem-i velâyet-i Muhammediyye'nin bâtinî olan velâyet-i külliyye-i Muhammediyye'nin zevki üzerine yazıldığını, bu zevke sâhip olmayanlarca kınandığını söyleyerek, bunu ancak ıttılâ-ı ilâhî ve keşf-i rabbânî ile anlamanın

---

91 Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/231.

92 Afîfî, *Fusûs Okumaları*, ss. 43-44.

93 Konevî, Sadreddîn, *K. el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*, tahk.: Muhammed Hâcevî, Tahran, 1413/1992, , ss. 180-181.

mümkün olduğunu, resmî ilimlerin kuralları ile, aklî ve mantıkî delillerle bunu anlamanın imkânsız olduğuna özellikle vurgu yapar..[94]

"Bu anlaşılmazlığın esas sebebi, müellifin bizzat belirtiği gibi, eserin "mücmel" lafızlarla yazılmış olmasıdır. Onun için kendisi de, anlayanların bu kitaptaki fikirleri "genişletmesini"[95] arzu etmektedir.

Bu "mücmel" hattâ "işâret" derecesinde kapalı olan fikirlerin anlaşılması için, müellifin *Fütûhât* ve daha önce ve sonra yazdığı eserlerindeki fikirlerinin, kullandığı ıstılahların iyi bilinmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Bilhassa *Fusûs*'tan önce yazdığı eserlerdeki fikirlerine sâdece ıstılahlarla yaptığı işaretlerin anlaşılması, ancak o kitapların okunmasından sonra mümkün olabilir. Onun için bu eseri okumadan ya İbn Arabî'nin eserlerinin büyük bir kısmı, bilhassa *Fütûhât* okunmalı veya en az bir *Fusûs* şerhine başvurulması tavsiye edilir."[96]

> "İbn Arabî *Fusûsu'l-hikem*'de ele aldığı mevzûların îcâbı olarak, muhtelif ilimlerdeki ıstılahları kullanmış, fikirlere çok kısa ve kapalı ifâdelerle işâret etmiş. hem-fikir olduğu ve ayrıldığı noktaları da yine mücmel olarak yazmıştır. Muhtelif ilim ve fikirlere âit ıstılahlar önceden bilinmeden *Fusûs*'un tâkip edilmesi hakîkaten güçtür. Bunun için İbn Arabî'nin yaşadığı devre kadar bilinen ilimler ve bu ilimlerde kullanılan ıstılahlar ve münâkaşa edilen fikirler hakkında en azından toplu bir bilgiye sâhip olmadan, eserdeki fikirleri anlamak mümkün görünmemektedir. Muhakkak ki İbn Arabî gerek öğrenim hayâtı esnâsında, gerekse sonradan bu ilimlere âit kitapları okumuş ve âlimleriyle görüşmüş, mevzûlar ve fikirler hakkında onlarla sohbetlerde bulunmuştur. Devrin ilimleri, ıstılahları ve münâkaşa edilen bâzı temel mevzûlar hakkında, bu sebeple umûmî çizgilerle bile olsa, önceden bir bilgiye sâhip olmak çok faydalı olacaktır. Bu ilimleri şöylece tasnîf etmek mümkündür:
>
> Din ilimleri: Tefsîr, Kırâat, Hadîs, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ile alâkalı İbn Arabî'ye kadar yazılmış eserler (ki, bunlardan birkaçının ismi *Fusûsu'l-hikem*'de zikredilmektedir); bizzat İbn Arabî'nin telif ettiği eserler.
>
> Dil ilimleri: İbn Arabî'nin anadili Arapça'yı çok iyi bildiği, Arap dili ile alâkalı ilimlere, lügat, şiir ve edebiyâtına vâkıf olduğu muhakkaktır.
>
> Felsefe ve felsefe içinde mütâlâa edilen ilimler: Mantık, Fizik, Matematik, Astronomi,

---

94 Bk. Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/231-232.

95 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 48.

96 Tahralı, "Fusûsu'l-hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler" (*Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi I* cildin takdîminde, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın,) İstanbul, 1987, s.XXXV-XXXVI.

Tıp v.s."[97]

Bunlara ilâveten, eser yüksek seviyeden "havâss"a mahsus bir tasavvuf kitabı olması sebebiyle, umûmiyetle tasavvufî eserlerin anlaşılmasında karşılaşılan güçlük bunda da ziyâdesiyle karşımıza çıkar. İlk mutasavvıflardan nakledilen "şath" nevinden sözler, nasıl şaşırtıcı ve anlaşılmaz bir ifâde içinde ise, *Fusûsu'l-hikem*'deki bâzı cümleler de birbirine zıt ve "paradokslar" hâlinde, fakat dikkat edilince anlaşılan, farklı bir mantık ve muhâkeme üslûbu içinde ifâde edilmiştir. İbn Arabî'ye kadar yazılmış tasavvuf kitaplarındaki bilhassa tevhîd, mârifet, muhabbet, fenâ, bakā, vecd, vücûd, fark, cem, sekr, sahv, gaybet, huzûr, üns ve benzeri bahisler içinde söylenilenlere vâkıf olmak *Fusûs*'taki fikirlerin daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu tasavvuf kitaplarına Kāşânî'nin *Istılâhâtü's-Sûfiyye* ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Ta'rîfât*'ı gibi ıstılah lügatlarını da ilâve etmek gerekir. *Fusûsu'l-hikem* mütercimi Nûri Gencosman, bu ana eserleri tetkik ve tetebbu etmeden Şeyh-i Ekber'in metinlerinden bir mânâ çıkarmak cidden imkânsızdır[98] demekte ve tasavvufî eserlerin anlaşılmasında ıstılahların ehemmiyetine dikkat çekmektedir.[99]

Fûsûs'un anlaşılması noktasındaki bir başka zorluk da ilâhî kelâmın bizzat kendi yapısından kaynaklanmaktadır. İbn Arabî *Fusûs*'unda: "İlâhî şerîatların dili, Hak'tan söz açtıkları vakit, onu ancak avâma karşı ilk mefhûm olarak ve havâssa karşı da o lafız, hangi dilden olursa olsun, o dilin yapısına göre, o lafzın çeşitli mânâlarında anlaşılan diğer bir mefhûm üzere söylerler"[100] demekle, Kur'ân-ı Kerîm'in, diğer ilâhî kitapların ve peygamberlerin, bilhassa Allah hakkındaki ifâdelerinde, ilk bakışta anlaşılan mânâdan başka mânâlar da taşıyan bir üslûb kullandıklarını belirtmektedir. A. Avni Konuk buradaki düşünceyi şöyle açıklamaktadır: "Allah tarafından nâzil olan şerîatlar Hak hakkında bir şey söylediği vakit öyle lafızlar ile söyler ki, kavminin hepsi o lafızları işittikleri vakit, ilk bakışta anlaşılan mânâları, tevil etmeksizin, zâhiri üzerine alırlar. Zîrâ Hakk'ın hitâbı umûmadır. Bununla beraber bir peygamberin umûma söylediği o lafızların, o lisânın yapısı îtibâriyle, muhakkıklar, muvahhidler ve zâhir ulemâsından her bir zümreye nisbetle, husûsi mefhûmları birçok vecihleri ve müteaddid mânâları vardır. Hadîs-i şerîflerde de "Kur'ân'ın zahrı, batnı, haddi

97 *Age*, s. XXXVII.

98 Gencosman, M. Nuri, *Fusûs ül-hikem* (tercümesinin Önsözü), İstanbul, 1981, beşinci baskı, s. XIV.

99 Tahralı, "Fusûsu'l-hikem, Şerhi ve .." s. XXXIX.

100 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 68.

ve matlaı vardır"[101] ve "Kur'ân yedi batın üzerine nâzil oldu"[102] buyurulmuştur."[103] Özellikle bâzı âyet ve hadîslerin dikkatlice tahkik ve tedkik edildiği takdirde, birden çok mânâ taşıdığı, bu mânâların umûmiyet îtibâriyle "zahir" ve "bâtın" diye iki kısımda toplanılabileceği, yine bâzı âyetlere ve hadîslere dayanılarak tasavvuf ehli tarafından kabul ve beyân edilmiştir. *Fusûs*'ta tefsîr edilen âyetlerin ve şerh edilen hadîslerin böyle bir anlayışla yorumlandığı göz önünde bulundurulmalıdır. "Zâhir" ile "bâtın" ayırımı bir bakıma "akıl" ve "keşif" sâhalarının ayırımı demektir. Aklın muhâkeme ve istidlâl yoluyla idrâk ettiği zâhir bilgiden ayrı olarak, keşf ile idrâk edilen bir de "bâtın" bilgi olduğu sûfîlerce dâimâ ifâde edilmiştir. Umûmiyetle Kur'ân'ın bir "zâhir" bir de "bâtın"ı olduğu kabul edilmekle berâber, âyetlerin hepsinin aynı ölçüde ve kolayca akıl ile idrâk edilemediği bilinmektedir. İbn Arabî bunu şöyle ifâde etmektedir: "Peygamberlerden daha akıllı insan yoktur. Muhakkak ki onlar, ilâhî haberden getirdikleri şeyi getirmiştir. Buna göre de aklın isbât ettiği şeyi isbât ettiler. Ayrıca aklın yetişemediği ve kendi kendine imkânsız görerek tecellîde kabul ve ikrar ettiği hakîkati de ilâve ettiler. Şu halde akıl, tecellîden sonra, kendi nefsiyle başbaşa kalınca gördüğü şeyde hayrete düşer."[104] Bu cümlede naslardan aklın idrâk ettiği şeyler olduğu gibi, akıl-üstü olan, ancak tecellî sâyesinde kavranabilen şeyler de olduğu belirtilmektedir.[105]

3.13. MUHTEVÂSI

Fusûsu'l-hikem, yirmi yedi peygamberin isimlerinden hareketle, her bir ismin/peygamberin hikmetine izâfeten yirmi yedi bölüme ayırılmıştır. Bu bölümlerin her biri İslâmî bâtınîliğin ana doktrinlerini oluşturur. Bu sebeple *Fusûs*, âdetâ İbn Arabî'nin mânevî bir vasiyetnâmesi niteliğindedir. Her bir peygamberin insânî ve bireysel mâhiyeti, aslî gerçekliği bu "kelime"lerde mündemiçtir.

---

101 Bu tür rivâyetler için bk. El-Heysemî, Nûreddîn, *Mecmau'z-zevâid*, (Kāhire, 1407), VII/15153; es-Süyûtî, Celâleddîn, *el-İtkān fî ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1978, II/236.

102 Bu hadîs sahihaynda "yedi harf" ibâresiyle mevcuttur. (Bk. El-Buhârî, Fazâilü'l-Kur'ân, 5; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 272-274. Bu rivâyetlerin İbn Arabî mektebindeki değerlendirmeleri için bk. Eren, Mehmed, "Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadîs Şerhçiliği" *Akademik Araştırma*, yıl 1, sayı: 1, ss. 29-30.

103 Konuk, A. Avni, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi I*, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987, I/261.

104 İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, ss. 185-186.

105 Tahralı, "Fusûsu'l-hikem, Şerhi ve .." s. XXXIII-XXXIV.

Bu yüzden her bölüm ayrı bir hikmet başlığını taşır.[106] Bu hikmetlerin îzâhı sırasında özellikle Vahdet-i Vücûd zâviyesinden her nebînin temsil ettiği hikmetin tahlîli yapılır. Bütün bu hikmetlerin hülâsası "Ferdiyet" hikmetinin mümessili olan Hz. Muhammed'de mevcut bulunduğundan[107] kitabın esas konusunun "Hakîkat-i Muhammediyye" olduğu ve muhtevânın bu konu etrâfında şekillendiği ortaya çıkar.

> "Eserde esas mihveri teşkil eden ve "tecellî-i evvel, akl-ı evvel, akl-ı küll, vücûd-ı evvel, âdem-i hakîkî, hakîkat-i âdem, ruhu-l'a'zam, mebde-i evvel, sebeb-i evvel, levh-i mahfûz, ümmü'l-kitâb" gibi sıfatlarla tanımlanan bu merkez Hz. Muhammed'in bâtınî cevheri, onun hakîkî vechesidir. Kısaca eserin ana temasının "insân-ı kâmil" olduğu da söylenebilir. Bu bakımdan *Fusûsu'l-hikem'i* zâhirî ve yatay düzlemde bir peygamberler târihi; bâtınî, metafizik ve dikey düzlemde tasavvufi bir naat-ı Nebî gibi görmek de mümkündür. Hikmetin asıl kaynağının nebevî olduğuna işâret edilen kitapta baştan sona zâtiyyet, ulûhiyyet, rubûbiyyet, vücûd, mevcûd, izâfî vücûd. adem, âdem, âlem, insân-ı kâmil, Hakîkat-i Muhammediyye, hakîkat, vahiy, tecelliyât, zuhûr, akıl, ruh, nefis, isimler, sıfatlar, vahdet-kesret, nübüvvet, velâyet, imâmet, ilim-ma'lûm, şirk, küfür, irâde, küllîler-cüz'îler, ibâdet, kıyâmet gibi metafizik konulara İbn Arabî'nin bakış açısından açıklamalar getirilmektedir."[108]

İbn Arabî bu kıtabında ulaştığı mârifet seviyesinden Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in bir övgüsünü yapmaktadır. Bu bakımdan eser Kur'ân-ı Kerîm'in îcâzını beyân eden, adetâ bir "medhiye" ve "ehl-i hakîkat" diliyle söylenmiş mensûr bir "naat-ı peygamberî"dir. Eserde işlenen ana konu ise "tevhîd"dir. Bu tevhîd anlayışı da, tasavvuf ehlinin "havassu'l-havâs" denilen "seçkinlerin seçkini ârifler"in "mârifet"i seviyesinden ifâde edilmiştir.

Bir peygambere ayrılan bölümde, o peygambere verilen "hikmet" âyet-i kerîmelere istinâd edilerek, ilgili âyetler tefsîr edilerek anlatılmakta, mânâyı açıklayan veya destekleyen hadîs-i şerîfler kısaca zikredilmektedir. Bölümlerin temel dinamikleri bir bakıma sâdece âyetler ve hadîs-i şerîflerdir. Bu yönden *Fusûsu'l-hikem* peygamberler hakkındaki âyetlerin "hakāyık ilmi" bakımından tefsîridir de denilebilir. Sahîh hadîslerin veyâ tasavvuf ehlinin mânâ bakımından sahihliğini "keşfen" kabul ettikleri hadîslerin şerhi de, yine "hakāyık ilmi", yâni yüksek bir mârifet seviyesinden, "keşfî ve kalbî" bir bilgi ile yapılmıştır. Mihver mevzû, dâima tevhîd, fakat sonradan "vahdet-i vücûd" terimiyle ifâde edilen anlayışla işlenmiş, îzah edilmiş bir "tevhîd"dir. Hemen hemen her mese-

106 Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge,* çev.: Ali Ünal, İstanbul, 1985, s. 111.

107 Gencosman, *age,* s. XII.

108 Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/231.

le bu idrâk noktasından ele alınmıştır. Sözü edilen âyet ve hadisler hep aynı tevhîd anlayışıyla tefsîr ve şerh edilmiştir.[109]

Öte yandan, İbn Arabî'nin temel düşüncesinin Vahdet-i Vücûd ve diğer bütün eserleri gibi *Fusûsu'l-hikem*'in de bu düşünceyi îzahla dolu dolu olduğu, hattâ *Fusûsu'l-hikem*'in onun bu düşüncesini en derli toplu eseri bulunduğu İbn Arabî'yi tanıyanların âşinâ oldukları bir gerçektir. *Fusûs*'un Türkçe tercümesini yapan Gencosman da bu noktaya şu sözleriyle vurguda bulunur: "Şeyh-i Ekber, Vahdet-i Vücûd telakkîsini tarihî İskenderiye Mektebinin nazariyelerine istinâden bir felsefî sistemin devâmı olmaktan ziyâde İslâm Dîninin aslında ve îman akîdelerine bağlı bir "hakîkat mezhebi" olarak îzah ve müdâfaa eder. Bâzı muhkem ve müteşâbih Kur'ân âyetlerini bâtınî mânâları ve hakîkat lisânıyla tefsîr ederek bütün varlığın tek ve eşsiz Vücûd-ı Mutlak'tan belirdiğini, bu Zât-ı Mutlak'ın kendisinde mevcut şe'n ve nisbetleri ızhâr etmesiyle sonsuz birçokluk meydâna geldiği, fakat bu çokluğun hakîkî birer varlık olmayıp her an bir hal ve şe'nde bulunan Zât-ı Mutlak'ın değişik tecellîleriyle mahvolmakta ve yeniden misillerinin yaratılmakta bulunduğunu anlatır. Ona göre Zât-ı Mutlak'ta bilkuvve mevcut olan kudret ve nisbetlerin bilfiil zuhûr âlemine çıkması, eşyâ ve kâinat dediğimiz şu âlemi doğurmuş, daha doğrusu Zât-ı Mutlak kendisini eşyâ ile kâinat sûretinde açığa vurmuştur. Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir hep O'dur ve O'ndan başka varlık yoktur. Eşyâ ve kâinat, Allâh'ın zâhiri; Allah, eşyâ ve kâinât'ın bâtını ve rûhu mesâbesindedir." Çünkü vücûd birdir.[110]

Kitap kısa bir mukaddime ile başlar, sonra sırasıyla aşağıdaki 27 bölüm (fass) eserde yer alır. Biz burada, gerek O. N. Gencosman'ın tercümesinde ve gerekse O. Yahyâ'nın tahkîkinde detaylı bir "içindekiler" kısmı olmadığı için, *Fusûs* okuyucunun kitaptan daha kolay istifâde etmesini sağlamak maksadıyla, her fas içerisinde işlenen konuların bir dökümünü, yâni *Fusûs*'un detaylı bir fihristini çıkardık:

3.13.1. Âdemiyye kelimesindeki "ilâhîyye" hikmeti.[111]

Âlemin yaratılışı, İnsanın âlemin yaratılışındaki yeri ve önemi, İnsana "insan" denmesinin sebebi, Âdem'in yaratılışı, İnsanın melekten üstün oluşu, İlim-

109 Tahralı, "Fusûsu'l-hikem, Şerhi ve .." s. XXXI.

110 Gencosman, *age*, s. XIII.

111 Hikmet ifâde eden her kelimenin o peygamber ile irtibâtı tercüme ve şerhlerin ilgili yerlerinde îzah edilmektedir.

ma'lûm meselesi, Umûr-ı külliyye, Hakk'ın ilmi, Vâcib varlık-hâdis varlık ilişkisi, Hakk'ın evvel-âhir, zâhir-bâtın gibi zıt sıfatları, İnsanın/Âdem'in halîfeliği, İnsân-ı kâmil, Âdem'in mâhiyeti, Kitabta bu bölümden sonra işlenecek "kelime"lerin fihristi.

3.13.2. Şîsiyye kelimesindeki "nefsiyye (peltek se ile)" hikmeti.

Bağışlar Zât'tan ve esmâdan olmak üzere iki türlüdür, İsteklerin ve istek sâhiplerinin çeşitleri, Velâyet-Nübüvvet ilişkisi, Hâtem-i enbiyâ-hâtem-i evliyâ meselesi, Eksik tuğla sembolü, İlâhî isimler ile ilâhî bağışlar arasındaki ilişki, İlâhî isimlerin birbirleriyle ilişkisi, Şît kelimesinin anlamı, Şît (a.s.), Hz. Âdem'e Cenâb-ı Hakk'ın bir bağışıdır, İlâhî sıfatların ayna sembolü ile îzâhı.

3.13.3-Nûhiyye kelimesindeki "sübbûhiyye" hikmeti.

Îtikad açısından tenzîh ve teşbîh, Hakk'ın târif ve tahdîdinin imkânsızlığı, Tenzîh ve teşbîhi cem' etmenin gerekliliği, Furkān-Kur'ân farkı, Hz. Nûh'un dâvetinin tenzîh ve teşbîh açısından içyüzü ve bunun Hz. Muhammed'in dâveti ile kıyaslanması, Hakk'a ve putlara ibâdetin içyüzü, Rab ve ilâh kavramları arasındaki fark.

3.13.4-İdrîsiyye kelimesindeki "kuddûsiyye" hikmeti.

Güneş feleği ve diğer felekler içerisindeki yeri, Ulüvv (Yücelik) kavramının anlamı, Mekân ve mekânet yüceliği, Hak Teâlâ'nın Aliyy isminin îzâhı, sayıların hükmü, sayıların bir (vâhid) ile ilişkisi ve bu durumun tabîattaki/âlemdeki tezâhürü.

3.13.5-İbrâhîmiyye kelimesindeki "müheyyemiyye" hikmeti.

İbrâhîm peygambere "halîl" sıfatının verilmesi, Hakk'ın sıfatlarını halkta tezâhür ettirmesi, Kul/insan ile İlâh/Hak arasındaki ilişki.

3.13.6-İshâkıyye kelimesindeki "hakkıyye" hikmeti.

Rüyâ yorumu, Hz. İbrâhîm'in oğlunu kesmesi ile ilgili olarak gördüğü rüyâsının yorumu, Hz. Peygamber'in rüyâsında içtiği sütün yorumu, Ârifin kalbinin vüs'ati, "Ene'l-Hak" sözünün anlamı, İbn Arabî'ye açıklanan bir sır.

3.13.7-İsmâîliyye kelimesindeki "aliyye" hikmeti.

"Allâh" isminin anlamı, Allâh-Rab-İlâh kavramları arasındaki ilişki, İsmâîl (a.s.)'ın Rabbinin rızâsını kazanması, Rabbin rızâsı ve kulun fiili ile ilişkisi, Ehadiyet, Cenâb-ı Hak'ın İsmâîl (a.s.)'ı sadâkatinden dolayı övmesi, Cehennemliklerin cehennemde aldıkları lezzet ve bunun cennetliklerin cennette aldıkları lezzetten farkı.

3.13.8-Ya'kūbiyye kelimesindeki "rûhiyye/ravhiyye" hikmeti.

Din iki türlüdür, Allah katındaki ve Allah'tan olan din, Halk katındaki din, dinin kelime ve ıstılah anlamları, İslâm'ın kelime ve ıstılah anlamı, dînin zâhirî ve bâtınî yönleri, Peygamberlerin vazîfelerinin ve tebliğlerinin mâhiyeti, İlâhî irâdenin kulun fiili ile ilişkisi.

3.13.9-Yûsufiyye kelimesindeki "nûriyye" hikmeti.

Hayâl âlemi ve rüyâ, Hayâl mertebesi, Mâsivâ Hakk'ın vücûdunun gölgesidir, vücûd nurdur, gölge ile gölge sâhibi ve (gerçek) varlık arasındaki ilişki, âlem/eşyâ ile Hakk'ın vücûdu arasındaki ilişki, mevcûdâtın hayâl içinde hayâl oluşu ve gerçek varlığın zât ve ayn îtibâriyle Hak olması.

3.13.10-Hûdiyye kelimesindeki "ahadiyye" hikmeti.

"Sırât-ı müstakîm"in anlamı, Dalâletin ârizî, rahmetin aslî bir özellik oluşu, İlm-i ercül (yürüme ilmi, ayaklar ilmi), Cehennem kavramının anlamı, Halk kavramının aklî bir kavram oluşu, İnsanların, yürüdükleri yolu bilenler ve bilmeyenler olmak üzere iki grup oluşu, İbn Arabî'nin peygamberlerin a'yân-ı sâbite âlemindeki sûretlerini görmesi ve Hûd (a.s.) ile konuşması, Amâ, Tenzîh-teşbîh-takyîd, Hakk'ın varlığın ayn'ı oluşu, Nefes-i rahmânî, İnsân-ı kebîr, Takvâ sâhipleri, İlâh-ı mu'tekad, Hakk'ın vechinin bir yere hasredilemeyeceği.

3.13.11-Sâlihiyye kelimesindeki "fütûhiyye" hikmeti.

Yaratmak: Ferdiyet esâsına dayanır ancak üç unsuru vardır, Yaratmanın üç unsurunun mantıktaki kıyas ile îzâhı, Allâh'ın Sâlih peygamberin kavmini cezâlandırmayı üç gün geciktirmesi.

3.13.12-Şuaybiyye kelimesindeki "kalbiyye" hikmeti.

Rahmet-kalb-nefes ilişkisi, Kalbin vüs'ati, İlâh-ı mu'tekad, Halk-Hak ilişkisi, Kalbiyye hikmetinin Şuayb (a.s.)'a verilmesi, Tecellîde tekrârın olmayışı, Cevher-heyûlâ/birlik çokluk ilişkisi, Felsefeciler ve kelâmcıların hakîkati anlayamamaları, Cevher-araz ilişkisi, Keşif ehli âriflerin âlem hakkındaki keşifleri.

3.13.13-Lûtıyye kelimesindeki "melkiyye" hikmeti.

Melek kelimesinin anlamı, Kuvvet ve zaafiyetin yaratılışın aslı ile ilişkisi, Mârifet-himmet-tasarruf ilişkisi, Ebû Bekir b. Eş-Şibl'in tasarruf edememesi, Şeyh Ebû Medyen'in acziyet ve düşkünlüğünün sebebi, Resûlün ve velînin tasarruf yetkisini kullanması, Hz. Peygamber'in himmeti.

3.13.14-Üzeyriyye kelimesindeki "kaderiyye" hikmeti.

Peygamberlerin risâlet bilgileri ve bunun ümmetlerinin ihtiyâcı ile alâkası, Üzeyir (a.s.)'ın kaderin sırrını bilmek istemesi ve azarlanması, Velâyet-nübüvvet ilişkisi, Şerîatlerin âhiretle birlikte son bulacağı, Mahşer günü fetret ehline şerîat uygulanması.

3.13.15-Îseviyye kelimesindeki "nebeviyye" hikmeti.

Meleğin (Cebrâîl) dokunduğu yere hayat vermesi, Sâmirî'nin Cebrâîl'in dokunduğu topraktan buzağıyı yapması, Rûhu'l-emîn'in Hz. Meryem'e gelmesi, Hz. Îsâ'nın yaratılışındaki farklılık ve bunun mûcizeleri ile ilişkisi, Hz. Îsâ'nın şerîatindeki bâzı icraatları ve bunların onun fıtratı ile ilişkisi, Hz. Îsâ hakkındaki hulûl inancının yanlışlığı, Meryem oğlu Îsâ/Rûhullâh kavramlarının anlamı, Diriltmenin içyüzü, Nefes-i Rahmânî/nefes-i ilâhî, Allâh-âlem ilişkisi, Âlemin katmanları, İnsanın Allâh'ın iki eliyle yaratılması, İnsana beşer denmesinin sebebi, Hz. Îsâ ile Allâhü Teâlâ arasında Kur'ân'da geçen konuşmaların tefsîri, "Îsevî Muhammedî söz"ün anlamı, Hz. Peygamberin bir âyeti sabâha kadar tekrarlayıp durması, Muntakim, Muizz, Muazzib ilâhî isimlerinin anlamı, Hakk'ın sevdiği kulunun duâsını geciktirmesinin sebebi.

3.13.16-Süleymâniyye kelimesindeki "rahmâniyye" hikmeti.

Hakk'ın rahmeti, Amel-uzuv-Hak/sûret-hüviyet ilişkisi, Hz. Süleymân'a ve Hz. Peygamber'e verilen kudret ve mârifet, Rahmet-Rahmân-Rahîm isim ve kav-

ramları, Rahmetin vücûbî/zorunlu ve imtinânî/ihsânî olmak üzere ikiye ayrılması, İlimde derecelenmenin hakîkati ve ilâhî isimlerle ilişkisi, Hakk'ı inkâr ve isbât etmek, İlâhî isimlerin birbirleriyle ilişkisi, Âyette Hz. Süleymân'ın isminin Allâhü Teâlâ'nın isminden önce zikredilmesinin îzâhı, Belkıs'ın ilimdeki derecesinin yüksekliği ve siyâsî zekâsı, İnsan türünün cin tâfesinden üstünlüğü, Belkıs'ın tahtının tecdîdi, Halk-ı cedîd (yeniden/sürekli yaratma), Hz. Süleymân'ın ilmi, Allâhü Teâlâ'nın isâbetli bir müctehidin ictihâdı ile hükmetmesi, Belkıs'ın ve Firavun'un teslîmiyetlerinin farkı, Hz. Süleymân'a verilen iktidar, Teshîrin (hükmü altına alma) ve himmetin anlamı, Rüyânın tevîlinin gerekliliği, Hz. Peygamber'in süt ile ilgili tevilleri.

3.13.17-Dâvûdiyye kelimesindeki "vücûdiyye" hikmeti.

Nebîlik ve resûllüğün vehbîliği, Peygamberlerin birer nîmet oluşu, Dâvûd peygamberin ve Hz. Peygamber'in isimlerindeki harflerin farklılığı, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Dâvûd'a bahşettiği nîmetler, Hz. Dâvûd'a verilen halîfelik ve bunun Hz. Âdem'e ve diğer peygamberlere verilenden farkı, Allah'tan hilâfet-Resûl'den hilâfet/Allâh'ın halîfesi-Resûl'ün halîfesi, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halîfe tâyin etmemesinin sebebi, Hz. Îsâ'nın risâleti ve şerîatlerde yapılan değişiklikler, Kılıç halîfeliği ile ictihad halîfeliğinin farkı, Hakîkatte âlemde ancak Allâh'ın hükmünün icrâ edildiği, Tekvînî emir-teklîfî emir, Gazap-rahmet ilişkisi, Hz. Dâvûd'un demiri yumuşatmasının anlamı.

3.13.18-Yûnusiyye kelimesindeki "nefesiyye" hikmeti.

İnsanın yaratılışı, Beyt-i Mukaddes'in yapılışı, İnsan hayâtının önemi-kısas, diyet, fidye, cizye, Allâh'ın insanı kendisi için yaratması, Allâh'ı zikretmenin önemi ve anlamı, Ölümün anlamı, Cehennem ehlinin ateşteki durumunun Hz. İbrâhîm'in atıldığı ateşteki durumu ile mukāyesesi.

3.13.19-Eyyûbiyye kelimesindeki "gaybiyye" hikmeti.

Suyun hayâtın temeli ve kaynağı oluşu, Rızâ-gazab ilişkisi, Cehennem ehlinin ateşteki durumu, Eyyûb (a.s.)'a gayb âleminden verilen su, Sabrın anlamı ve içyüzü, Sabır-duâ-şikâyet ilişkisi, Ümenâ.

20-Yahyâviyye kelimesindeki "celâliyye" hikmeti.

Hz. Zekeriyâ'nın oğluna "Yahyâ" isminin verilmesinin anlamı, Hz. Îsâ'ya ve Hz. Yahyâ'ya verilen selâmın mukāyesesi, Mûcize.

3.13.21-Zekeriyyâviyye kelimesindeki "mâlikiyye "hikmeti.

Allâh'ın rahmeti ve bu rahmetin her şeyi kuşatması, Rahmet-eşyâ-vücûd ilişkisi, Rahmet-Rahmân-Rahîm kavramları, İsim-müsemmâ-zât ilişkisi, İlâhî sıfatların Zât ile ilişkisi, Rahmete ulaşmanın iki yolu: Vücûb yolu ve imtinân yolu.

3.13.22-İlyâsiyye kelimesindeki "înâsiyye" hikmeti.

İlyâs ile İdrîs'in aynı şahıs olduğu, Hz. İlyâs'a bahşedilen at, İlyâs peygamberin mârifetinin özellikleri, Tenzîh-teşbîh, Vehmin önemi ve akıldan üstünlüğü, Vehim-akıl/tenzîh-teşbîh ilişkisi, Rüyâda Allâh'ı görmek, "Allâh" kavramı, Müessir-müesser/Allâh-âlem ilişkisi, Vahdet-kesret ilişkisinin insana teşbîh edilerek îzâhı, İlm-i ilâhî ve hayâl, İllet-ma'lûl ilişkisi, Âriflerin vasıfları, İlyâs (İdrîs) (a.s.)'ın semâya ref'i ve iki türlü yaratılış sırrına mazhar olması, "Hayvanlık" mertebesine inenlerin elde edecekkeri fetihler, İbn Arabî'nin bir müddet hayvanlık mertebesinde bulunması ve o andaki hâli, Tabîatteki rahmânî nefes.

3.13.23-Lokmâniyye kelimesindeki "ihsâniyye" hikmeti.

Lokmân (a.s.)'a verilen iki türlü hikmet, Eş'arîlerin cevher-araz konusundaki görüşleri ile İbn Arabî'nin görüşlerinin uygunluğu, Zevkî ilim, Zât ile nisbetleri arasındaki ilişki, Hz. Lokmân'ın oğluna yaptığı ve Kur'ân'da geçen nasîhatinin irfan ve metafizik boyutu, Allâh'a şirk koşmanın anlamı.

3.13.24-Hârûniyye kelimesindeki "imâmiyye" hikmeti.

Hârûn (a.s.)'ın Rahamût âleminden olduğu, Anne-rahmet ilişkisi, Mûsâ (a.s.)'ın Hârûn (a.s.)'ı muâhaze etmesi, İbâdetin aslı/Yahudîlerin buzağıya tapması, Kalb-mal ilişkisi, Hayvanlardaki ve insanlardaki irâde ve itâat kudreti, Teshîrin iki türü, Mahlûkatta tapılmayan bir şeyin kalmayacağı, Aşkın en büyük ibâdet mahalli olması, Nefis ve hevâya uyma ile Allâh'a ibâdet etme arasındaki ilişki, Her mâbudun Hakk'ın bir tecellîsine sâhip olması, İlahlık mertebesi, Âriflerin ibâdet anlayışı.

3.13.25-Mûseviyye kelimesindeki "ulviyye" hikmeti.

Mûsâ yüzünden öldürülen çocuklar, İbn Arabî'nin mânâ âleminde Mûsâ (a.s.) ile görüşmesi, Teshîrde uzaklık ve yakınlığın etkisi, Yağmurun Hz. Peygamber'i teshîri, Hz. Mûsâ'nın tabuta konularak suya bırakılmasının hikmeti ve

bâtınî anlamı, Âlemdeki sûretlerin hakîkat ile ilişkisi, Âdem'in sûretinin İlâhî varlığın sûreti ile ilişkisi, İnsân-ı kâmilin özellikleri, İnsân-ı kâmil ile insân-ı hayvânın farkı, Hidâyet-hayret/toprak-hayat-su ilişkisi, Mûsâ kelimesinin anlamı, Hz. Mûsâ'yı Firavun ile eşinin çocuk edinmesi, Firavun'un îmânı meselesi, Hz. Mûsâ'nın süt annelerini kabul etmemesi, Şerîatler arasındaki farklılıklar, Bebek-anne-süt annesi ilişkisi, Nebînin mâsumiyeti, Hızır (a.s.)'ın üç olaydaki icraatının Hz. Mûsâ'nın hayâtındaki benzerleri: Hz. Mûsâ'nın Kıptîyi öldürmesi-Hz. Hızır'ın çocuğu öldürmesi; Hz. Mûsâ'nın tabuta konması-Hz. Hızır'ın gemiyi delmesi; Hz. Mûsâ'nın koyunları ücretsiz sulaması-Hz. Hızır'ın yıkık duvarı ücretsiz yapması, Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan kaçması, Vücûd-kemâl-hudûs ilişkisi, Peygamberlerin hitaplarının özellikleri, Avâm ve havâssın peygamberlerin sözlerinden anladıkları, Hz. Mûsâ ile Hz. Hızır'ın ilimlerinin farkı, Hz. Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan ayrılmasındaki hikmet ve aralarındaki edeb, Peygamberlerin bilgileri ile diğer insanların bilgilerinin farkı, Halîfe ile resûl arasındaki fark, Firavun ile Hz. Mûsâ arasında geçen konuşmaların (sorular ve cevapların) içyüzü, Firavun-Hz. Mûsâ ve sihirbazlar arasında geçen olaylar, Allâh'ın "kelimeler"i, Yûnus (a.s.)'ın kavminin istisnâî yönü, Firavun'un îmânı, Ölüm ânı ile îman ilişkisi, Allâhü Teâlâ'nın Mûsâ (a.s.)'a ateş sûretinde tecellîsinin hikmeti.

3.13.26-Hâlidiyye kelimesindeki "samediyye" hikmeti.

Hâlid (a.s.)'ın berzah âlemindeki nebîliği, Nîmet ve amele göre ecir kazanmak.

3.13.27-Muhammediyye kelimesindeki "ferdiyye" hikmeti.

Hz. Muhammed'e ferdiyet hikmetinin verilme sebebi, "Bana dünyânızdan üç şey sevdirildi: Kadın, güzel koku ve göz aydınlığım namazda kılındı"[112] hadîsinin işârî şerhi, Vuslat için ölümün gerekli olduğu, İnsanın menşei ve yaratılışı, Nûr-nâr ilişkisi, Hak-erkek/Âdem-kadın/Havvâ arasındaki muhabbetin içyüzü, Erkeğin kadına muhabbetinin anlamı, Hak ile tabîat ve erkek ile kadın arasındaki ilişki, Hadîsteki gramer kuralları ile hadîsin mânâsı arasındaki ilişki, Hadîsteki sıralamanın varlıktaki sıralama ile ilişkisi, Varlığın aslının kerâhet değil, güzellikten ibâret olduğu, Namazın müşâhede, münâcât ve zikir oluşu, Namazdaki tesbîhâtın anlamı, Namazın insanın ve mahlûkâtın bütün hareket-

112 Ahmed b. Hanbel, III/285.

lerini hâvî oluşu, İlâh-ı mu'tekad, Allâh'ın "musallî" ve "musallâ" sıfatlarının anlamı, "Suyun rengi kabının rengidir"[113] sözünün îzâhı.

Konuların îzâhında ve ele alınmasında en önemli unsurun âyetler olduğu kitabın ilk dikkati çeken özelliklerindendir. Gerçekten de İbn Arabî, ister bir konuya başlarken olsun, isterse daha sonra olsun hep âyetlere mürâcaat etmiş ve kaynak ve delillendirmede hep âyetleri kullanmıştır. Ancak onun âyetleri kullanışı ve yorumlayışının gelenekselden farklı olduğunu söylemeliyiz. O, gramer ve sözlük bilgisindeki derin birikiminin de yardımıyla âyetleri çok mâhir bir şekilde kendi düşüncesi doğrultusunda anlamlandırır. Bu açıdan, M. N. Gencosman, W. Chittick, M. Tahralı ve diğer *Fusûs* üzerinde çalışan kimselerin ortak kanâat olarak belirttikleri gibi, *Fusûs* hakkındaki bizim de kanâatimiz, onun en bâriz özelliğinin bâzı âyetlerin îşârî bir tefsîrinden ibâret olduğudur. İbn Arabî'nin kitabındaki fikirlerini temellendirdiği ve delillendirdiği temel argümanlar Kur'ân âyetleridir. Başka bir ifâdeyle onun bu eseri bâzı âyetlerin bir tefsîrinden başka bir şey değildir. Bütün bu açılardan, *Fusûsu'l-hikem*'in Tasavvuf, Felsefe, Dinler Târihi, Tefsîr ve Kelâm açısından önem arzettiğini, buna karşılık, esere en yoğun ilgi ve önemin sûfîler tarafından gösterildiği de ayrı bir gerçektir.

Afîfî ise kitabı Felsefe-Tasavvuf ilişkisi açısından değerlendirir. Ona göre, İbn Arabî, bu kitapta amelî ve nazarî tasavvufun meselelerini sunmadığı gibi, onun burada salt felsefî meseleleri ele alıp bunları tasavvufî açıdan yorumladığını söylemek de mümkün değildir. O bu eserinde tasavvuf-felsefesindeki bir sistemi özetlemiştir. Bu sistem onun hem akıl ve hem de dînî coşkusundan taşan, oturmuş ve olgunlaşmış bir sistemdir. Bu sistemde varlığın tabîatı hakkında genel bir önerme ortaya koyar (vücûdî hakîkat özü ve zâtıyla birdir, sıfatları ve isimleri açısından çoktur: vahdet-i vücûd) ve bu önermeden Allah-âlem-insan hakkında çıkarabilecek bütün sonuçları çıkartır ki, bu eserin felsefî yönüdür. Ardından bu felsefeyi sûfî zevk ve şahsî tecrübeyle teyîde yönelir ki, bu da eserin tasavvufî tarafıdır.[114]

Fusûs'ta filozoflar, Hisbâniyye, kelamcılar, Eş'ariyye, mantıkçılar gibi kesimler grup hâlinde zikredilirken, sûfîler ehl-i keşf, ehl-i vücûd gibi sıfatlarla anıldıkları gibi, tek tek isim olarak da zikredilmektedir. İsim olarak zikredilenler arasında Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hakîm et-Tirmizî, Ebu'l-

113 Cüneyd-i Bağdâdî'nin meşhur sözüdür.
114 *Age,* s. 46.

Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebu'l-Kāsım b. el-Kıssî ve Ebu's-Suûd b. eş-Şibl gibi sûfîler yer alır. İbn Arabî'nin diğerlerini yalnızca grup olarak anmasına karşılık, sûfîlerin isimlerini zikretmekten kaçınmaması ilginçtir.

İbn Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini en derli toplu, en açık bir biçimde bu eserinde ortaya koymuştur. Aynı zamanda, *Fusûsu'l-hikem*, İbn Arabî'nin en önemli, en derin ve kendi asrında ve sonraki devirlerde tasavvuf anlayışının oluşmasındaki en müessir eseri[115] olmasının yanında, tasavvufî düşünce târihinde sistematik ve düzenli bir "mezheb"in (vahdet-i vücûd) temellerini ihtivâ eden bir muhtasar mâhiyetindedir. Bu mezhebi, onun bir başka eserinde kâmil bir şekilde neredeyse bulamadığımız gibi, bunun bir benzerini de kendisinden önceki veyâ sonraki herhangi bir sûfînin eserleri arasında bulamayız.[116] Şu da var ki, her ne kadar *Fusûsu'l-hikem* İbn Arabî'nin diğer eserlerinin ve görüşlerinin bir özeti, derli toplu bir numûnesi olsa da, o bu kitabında işlediği konulara ilk defa *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de değinmiştir. Onun, bu kitabında tamamladığı, belli bir sisteme oturttuğu fikirlerinden, daha önce, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin II. cildinde yer alan "Tâbi ve Filozofun Mîrâcı"[117] başlıklı bölümünde bahsettiğini görüyoruz.[118] Ayrıca, Peygamberlerin bâtınî yönleriyle ilgili ifâdelere İbn Arabî'nin başka eserlerinde de yer vermiştir. Meselâ onun *Kitâbü'l-İsrâ ilâ makami'l-esrâ* isimli risâlesinde "İşârâtü'l-Âdemiyye, İşârâtü'l-Mûseviyye, İşârâtü'l-Îseviyye, Îşârâtü'l-İbrâhîmiyye, İşârâtü'l-Yûsufiyye ve İşârâtü'l-Muhammediyye" başlıkları altında bu türden fikirlerine rastlıyoruz.[119] Yine o, hayâtı başlangıcından îtibâren konu edindiği risâlesi *Kitâbü'l-İsfâr*'ında da bâzı peygamberlerin seferlerinden bahsetmektedir.[120]

3.14. KAYNAKLARI

İbn Arabî'nin, dolayısıyla *Fusûs*'un kaynakları araştırmacılar için başlı başına

115 Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 29.

116 *Age*, s. 30.

117 Bu bölüm *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin "Muâmeleler" anabaşlığı altında yer alır, II. cildinin, 167. bâbıdır. Bâbın ismi "Kimyâü's-saâdet Makāmı ve Sırları" şeklindedir. (Bk. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II/357-377.)

118 Afîfî, *İslâm Düşüncesi*, s. 283; Kılıç, "*Fusûsü'l-hikem*" XIII/231.

119 Bk. İbn Arabî, *Kitâbü'l-İsrâ ilâ makami'l-esrâ*, neşr.:Muhammed Şehâbeddîn el-Izzî, *Resâilü İbn Arabî* içerisinde, Beyrut-1997, s. 229-235.

120 Bk. İbn Arabî, *Kitâbü'l-İsfâr an netâici'l-esfâr*, (*Resâil* içerisinde), Beyrut-1997, s. 456 vd.

bir problem olmuştur. "Dipsiz kuyu" görünümündeki bu mesele özellikle bâzılarının zihinlerini epey meşgul etmiş ve bulandırmış görünmektedir. Öyleki, ömrünü İbn Arabî üzerine harcamış olan E. Afîfî'nin en fazla zorlandığı meselenin bu olduğu onun araştırmalarından sezilmektedir. O İbn Arabî'nin beslendiği kaynakları detaylıca araştırır, zaman zaman çok yakın ipuçları ve karîneler de bulur, ama kesin bir karar veremez. O bu konuyu uzun uzadıya araştırdığı makâlesinin ilk cümlesinde "felsefî tasavvuf akımlarını inceleyen bir araştırmacı İbn Arabî'yi belirli bir kaynağa veyâ kaynaklara ircâ edemez"[121] diyerek makâlesi boyunca ulaştığı sonucu tek cümle ile özetler.[122] Diğer araştırmacılar için de durum aynıdır. Bunlar İbn Arabî'nin kaynakları olarak Yunan Felsefesi, Yeni Eflâtunculuk, Stoacılar, Hermetizm, Hıristiyân Gnostisizmi, İhvân-ı Safâ, Meşşâiyye Felsefesi, Revâkiyye Felsefesi, Bâtınî İsmâilîler, Karmatîler, Mu'tezile, Eş'ariyye Kelâmı, Hallâc-ı Mansûr, İbn Meserre, Hakîm et-Tirmizî ve Gazâlî gibi sûfîleri ve nihâyet Kur'ân-ı Kerîm ve hadîsleri gösterirler. Onların görüşleri ile İbn Arabî'nin görüşleri arasındaki yakınlıktan söz ederler. Ama bütün çabalarına rağmen bu yakınlığı "benzerlik"ten öteye geçiremezler ve "aynılık"tan söz edemezler.[123] Çünkü, gerçekten de İbn Arabî'nin fikirlerinin benzerleri orada burada bulunabilir ve aslında şeyh bu fikirleri oralardan da derlemiş olabilir, fakat şeyhin o fikirler ile ördüğü ve ulaştığı fikrî sistem metafiziğin tasavvufî yorumu, irfânî düşüncenin zirvesi ve Vahdet-i Vücûddur. Dolayısıyla İbn Arabî'yi bir "ârif" olmaktan çıkararak, onu şu veyâ bu ekolden bir felsefeci, bir kelamcı, bir bâtıncı, hattâ önceki sûfîlerin bir "benzeri" gibi anlamaya çalışmanın yanlış sonuçların başlangıcı olacağı yönündeki kanâatlere biz de katılıyoruz.[124] İbn Arabî kendisine kadar gelen tasavvufî birikimi, kendi birikimi ile birleştirmiş ve ortaya "tasavvufî bir düşünce sistemi" çıkarmıştır -burada bu sistemin tohumlarının ya da köklerinin önceki sûfîlerde olduğunu belirtmeliyiz-. O ne bir felsefecidir, ne bir kelamcıdır, ne de başka bir şeydir; o bir "sûfî"dir. Eserleri ve görüşleri öncekilerden çok farklı ve tamâmen orijinaldir.

121 Afîfî, *İslâm Düşüncesi,* s. 213.

122 Aslında bu mesele o kadar da karışık değildir. Zîrâ H.Z. Ülken İbn Arabî'nin felsefî sistemi ile diğer felsefî sistemler arasındaki ilişkiyi ve farkı çok basit bir dille açıklamaktadır. (Bk. Ülken, H. Ziyâ, *İslâm Felsefesi,* İstanbul, 1983, Üçüncü baskı, s. 243.)

123 Bk. *Age*, ss. 213-271; *Muhyiddîn İnbu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara, 1975, ss. 153-172; Ateş, agm, VIII/548-549, 554-555; Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn" *D.İ.A.*, İstanbul, 1999, XX/520-521; Karadaş, agm, XX/517-518.

124 Bk. Kılıç, "İbnü'l-Arabî" XX/498-499.

Tasavvufî bilginin bu yönüne dikkat çeken S. H. Nasr'ın şu ifâdeleri "bilimsel" ilâhiyatçıların hoşuna gidecek türden olmamakla birlikte, kısa ve net bir şekilde meseleyi açıklamaktadır: "Yol'un hedefini kavramış olan sûfî, "yatay" etkilere bağlı olmadan ilhamı doğrudan ve "dikey" olarak aldığı için, herhangi bir sûfî yazarın eserlerinin kökenleri ve kaynakları hakkında târihsel açıdan konuşmak mümkün değildir. Sûfî bilgisini kalbinin ilâhî tecellilerle aydınlanması sonucunda kazanır. O ancak iç tecrübelerinin ifâdesi ve formülasyonunda belki başkalarının yazılarına dayanabilir. Bu durum İbn Arabî için de aynıdır; onun birinci derecedeki kaynağı tefekkür anlarında kazanılmış ve "sûfî yol"a girişiyle (sülûk) birlikte almaya başladığı Peygamber'in bereketiyle edinilmiş bir irfandır. Öte yandan, düşüncelerinin yorumlanması ve ifâde biçimleri düzeyinde İbn Arabî'nin "târihsel kaynakları"ndan söz edilebilir; öyle ki, çok sayıda okulun doktrinleri en derin ifâde ve yorumlarını şeyhin yazılarında bulmuştur."[125]

Yukarıdakiler aynen *Fusûs* için de geçerlidir. *Fusûs* tahlil edildiğinde bile onun peygamber kıssaları üzerine kurulduğu ve bu kıssaların tamâmına yakınının Kur'ân'dan diğer kalanının da hadîslerden iktibas edildiği görülecektir. -Esâsen *Fusûs* işârî bir tefsîr olarak kabul edildiğinde tartışma ve bulanıklık nisbeten azalacaktır.- Peygamberlerin özellikleri işlenirken çok orijinal yorumlar yapılmış ve Vahdet-i Vücûd'a dâimâ vurgu yapılmıştır. Kısaca, *Fusûs*'un asıl kaynağı âyetler ve hadîslerdir. Bizim kabaca tesbit ettiğimize göre bu küçük hacimli kitapta ortalama her sayfada iki âyete doğrudan açıklamada bulunulmakta veyâ atıf yapılmaktadır. Kitapta doğrudan kullanılan âyet sayısı 283'tür ki bu sayıyı dolaylı olarak atıfta bulunulanlarla birlikte artırmak mümkündür. Temel kurgu âyetler ve hadîsler etrâfında şekillenir. Ancak, âyetlerin ve hadîslerin işlenmesi esnâsında başka âyet ve hadîslerin yanısıra, diğer fikrî ekollerin sistemlerinden ve unsurlarından da istifâde edilmiştir.

3.15. TESİRLERİ/SONUÇ

Fusûs'un tesirilerine geçmeden, onunla doğrudan bağlantılı olarak önce kısaca İbn Arabî'nin tesirlerinden bahsetmenin gerekli ve faydalı olduğunu düşünüyoruz. Şüphesiz onun etkisi en fazla tasavvufta olmuştur. Her ne kadar kimileri onun "tasavvufu da" bozduğunu iddia etseler bile bizim kanâatimiz bu görü-

125 Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 113.

şün doğru olmadığıdır. Bilakis, hakîkatin en ince noktalarını îzah etmede İbn Arabî önceki sûfîlerin tecrübelerini sistemleştirip geliştirmiş, İslâmî tasavvufun en temel iki ögesinden biri olan mârifet –ki diğeri ibâdettir- onunla en zirvede, en derin boyutuyla işlenmiş ve sonraki sûfîler onun açtığı çığırda tasavvufî tefekkür, mârifet ve hakîkati anlamakta zorluk çekmeden, en azından emin adımlarla yürümüşlerdir. İbn Arabî seleflerini zaman zaman tenkit etmekle birlikte, onların adını ve görüşlerini anmaktan zevk duyar ve kendisini onların bir tâkipçisi olarak takdim eder. Bununla birlikte, kendisinin tasavvufî düşünceye getirdiği yenilikleri, daha doğrusu yeni açılımları zikretmekten de geri durmaz.

O irfânî tasavvufu, mükâşefe ve ilhâma dayalı tasavvufu anlama ve anlatma noktasında tam bir otorite olarak kabul edilir. Büyük sûfî Gazâlî'nin (ö.505/1111) şâhika eseri *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de, tasavvufu muâmele ve mükâşefe ilmi olmak üzere iki kısma ayırdığını ve muâmele ilminin söylendiğini ve yazıldığını, buna karşılık mükâşefe ilmini söylemenin ve yazmanın câiz olmadığını belirttiğini nakleden S. Uludağ, bâzı sûfîlerin Gazâlî'nin "söylenmesi ve yazılması câiz olmayan ilim"le Vahdet-i Vücûd'u kasdettiği görüşünde olduklarını da kaydederek "Muâmele ilmini en güzel şekilde yorumlayan Gazâlî'den sonra gelen Muhyiddîn İbn Arabî mükâşefe ilmine dalmış ve bunun en güzel örneklerini vermiştir" der.[126] Gerçekten de İbn Arabî ile birlikte tasavvufa yepyeni bir çehre gelmiş ve ondan sonra bütün sûfîler Vahdet-i Vücûd anlayışı ile "varlık/vücûd"u yorumlamışlardır.[127] İbn Arabî'nin selefi olan Mevlânâ ise

---

126 Uludağ, Süleyman, "Gazzâlî" *D.İ.A.*, İstanbul, 1996, XIII/517.

127 Tasavvufî çevreler genellikle İbn Arabî'nin bütün görüşlerini saygı ile karşılamış ve benimsemişlerdir. Ancak, İmâm-ı Rabbânî adıyla mâruf olan Ahmed Fârûk Serhindî onun özellikle Vahdet-i Vücûd ile alâkalı bâzı görüşlerine karşı çıkmıştır. (bk. Serhindî, Ahmed Fârûk, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev.: Abdülkādir Akçiçek, İstanbul-1988, 43. Mektup:I/149-154, 234. Mektup:I/284-297, 272. Mektup:I/634-653, 291. Mektup:I/749-755, 314. Mektup:II/9-19, 357. Mektup:II/158-166, 479. Mektup:II/540-542, 486. Mektup:II/557-560, 487. Mektup:II/560-566, 500. Mektup:II/600-610, 601. Mektup:II/611-618, 526. Mektup:II/698-708-). Buna karşılık Serhindî'nin îtirazlarına A. Avni Konuk "*İmâm-ı Rabbânî Mektûbâtının Reddiyesi*" isimli eserinde cevap vermiştir. (Bk. Kılıç, M. Erol, *"el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye" D.İ.A.*, İstanbul-1996, XIII/257.)
Vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûdun bir kıyaslaması için bk. Kılıç, M. Erol, "*İbnü'l-Arabî*" XX/506-507; ayrıca, Abdülhak Ensârî, genel olarak İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerini incelediği çalışmasının bir bölümünde vahdet-i vücûd-vahdet-i şühûd konusunu işler. (Bk. Ensârî, Abdülhak, *Şerîat ve Tasavvuf*, çev.: Yûsuf Yazar, Ankara-1991, s. 145-146.) Yine bu konuyu işleyenlerden bir başkası da Ethem Cebecioğlu'dur. O da İmâm-ı Rabbânî ile ilgili çalışmasının Vahdet-i Şühûd başlıklı kısmında vahdet-i vücûd hakkında biraz bilgi verdikten sonra İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştirileri sıralar. (Bk. Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul, 1999, s. 96-107.) Şunu da belirtmek gerekir ki, bu konu eskiden beri müelliflerin dikkatini çekmiş ve bu konuda irili ufaklı eserler kaleme alınmıştır. (Meselâ bk. Mustafâ Fevzî b. Nu'mân, *Mir'âtü'ş-şühûd fî meseleti vahdeti'l-vücûd*, İstanbul, 1995

onun bu "ilmî" diyebileceğimiz irfânî tasavvuf anlayışını "zevkî/aşkî" bir boyuta taşıyarak tasavvufî düşüncenin bütün açılımlarının tamamlanmasında son halka olmuştur.

Tabiîki onun tasavvuftaki tesiri sâdece düşünce boyutu ile sınırlı değildir. O tasavvufun amelî konularında birinci dereceden kaynak eserler bırakmasının yanında, bâtınî fıkıhın, işârî tefsîrin ve îşârî hadîs şerhinin, tasavvufî inanç esaslarının da gerçekten çok kıymetli eserlerini mîras olarak bırakmıştır.

İbn Arabî'nin İslâmî düşünce üzerindeki etkisi sâdece Tasavvuf sâhasıyla sınırlı kalmamıştır. Onun İslâmî düşüncenin tamâmını derinden etkilediğini söyleyebiliriz. Meselâ Felsefe alanında özellikle İşrâkî eğilimler taşıyan felsefî okulların üzerinde onun inkâr edilemez bir tesiri olmuştur. O İslâm Felsefesini peripatetizmin (Aristoculuk) indirgemeci tekelciliğnden kurtararak ona ezoterik ve irfânî açılımların da katılmasını sağlayan bir düşünürdür.[128]

Müslüman dünyâsının yanısıra,[129] Hıristiyân Avrupa dünyâsına[130] ve Yahûdî Kabbala mistikliğine de onun tesirlerinin uzandığını görüyoruz. M. Mcgaha, İbn Arabî'nin eserleri ile ilk dönem Kabbalistik eserler arasında karşılaşılan yakın benzerliklere dikkat çekerek, Kabbalistik eserlerin Endülüslü sûfîden (İbn Arabî) en azından kısmen etkilendiğinin ve ilham aldığının muhakkak olduğunu kaydederek, bu hususta M. Chodkiewicz'in görüşlerine katıldığını söyler.[131]

Elbetteki İbn Arabî'nin tesirlerinin Anadolu topraklarında ve Osmanlı Devletinin dînî sistemindeki yankısı bambaşkadır. Onun "ilmî" irfân anlayışı, Mavlânâ'nın "zevkî/aşkî" irfan anlayışı ile berâber Osmanlının din anlayışının iki ayağından birini oluşturan tasavvufun iki temelini meydana getirmiştir – Osmanlıdın din anlayışının diğer ayağı ise Mâturîdiyye ve Hanefiyyeden oluşur-. Bu cümleden olarak, Osmanlının mânevî kurucusu Şeyh Edebâli'nin

(bu kitap üzerinde birçok çalışma yapılmıştır); Konuk, A. Avni-İhsan, Mehmed, *Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd Münâkaşaları*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, no:: 1813; Sunar, Câvit, *Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şühûd Meselesi*, Ankara, 1960.)

128 Kılıç, "İbnü'l-Arabî", XIII/499

129 İbn Arabî'nin özellikle Îran dünyâsına etkileri için bk. Nasr, S. Hüseyin, "Farsça-Konuşan Dünyâda İbn Arabî" (*İbn Arabî Anısına* İçeirsinde), çev.: Tahir Uluç, İstanbul, 2002, ss. 171-176; *Tasavvufî Makāleler*, ss. 111-116; *Üç Müslüman Bilge*, ss. 131-134

130 Bk. Ateş, agm, VIII/554; Afîfî, agm, s. 43; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 133.

131 Mcgaha, Micheal, "The Sefer Ha-Bahir and Andulisian Sufism" Mediavel Jewish, Christian and Muslim Culture Encounters in Influence and Dialogue, sayı: 3, no 1, Mart 1995, Leiden, ss. 48-49.

Şam'da öğrenim görürken İbn Arabî'nin sohbetlerine katıldığına dâir rivâyetlerin bulunduğunu, Dâvûd-ı Kayserî'nin devletin ilk resmi başmüderrisi ve onun talebesi Molla Fenârî'nin de şeyhülislâmı olduğunu hatırlamak gerekir. Osmanlı-Türk dünyâsında hemen hemen bütün sûfîler İbn-Arabî-Mevlânâ çizgisinde bir tasavvufî anlayışı benimsemişlerdir ki, bunlar arasında, burada ismi geçenlerin dışında, Azîz Mahmûd Hüdâî (ö.1038/1629), Atpazârî Osman Fazlı İlâhî (ö.1102/1690), İsmâîl Hakkı Bursevî (ö.1137/1724), Abdullâh Salâhî-yi Uşşakî (ö.1196, 1781), Harîrî-Zâde M. Kemâleddîn (ö.1299/1881), Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (ö.1311/1893) gibi ünlü sûfîler de yer alır.[132]

Fusûs'a gelince; elbetteki İbn Arabî'nin Doğu'da ve Batı'daki tesirinden onun ayrı bir payı vardır. Zîrâ o bütün fikirlerinin bir özetidir. A. Knysh, "tâkipçileri, şeyhin bu eserinde ortaya koyduğu örnek metot sâyesinde "tasavvufî metafiziğ"i temelleştirdiler, geliştirdiler ve bu sâyede varlık ve yaratılış probleminin üstesinden geldiler"[133] diyerek *Fusûs*'un tasavvufî düşüncedeki yerini oldukça veciz bir şekilde ifâde etmektedir.

İlginçtir ki, araştırmacılar yüksek seviyeden düşünceye hitap eden ve en girift nesirlerden biri olan *Fusûs*'un Türk, Îran ve Arap edebiyâtına etksinin son derece şiddetli olduğuna dikkat çekerler. Buna göre, bilhassa Îranlı şâirlerin geride bıraktıkları tasavvufî şiir mîrâsı *Fusûsu'l-hikem* yazarının ilk olarak ortaya koyduğu ve özgün Farsça şiirin kendisinden tevârüs ettiği düşüncelerin bir yansımasıdır. Îran ve Türk sûfî şâirlerinin kalpleri, Vahdet-i Vücûd'un kapsamlı anlamları ve her şeye hâkim olan ve her şeyin kendisine dayandığı ilâhî sevgiyle coşmuştur ki, bunların hepsi de özü îtibâriyle *Fusûsu'l-hikem*'in veciz olarak ifâde bir takım görüşlerin manzum açılımından ibârettir.[134]

Osmanlı şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi, Çivi-Zâde gibi *Fusûs* aleyhinde fetvâ verenler olduğu gibi, diğer taraftan *Fusûs* okutan şeyhülislâmlar da vardır. Meselâ Rifâî Seyyid Nûrî Mehmed Efendi gençliğinde Şeyhülislâm Müftü-Zâde Ahmed Efendi'den *Fusûs* okuduğunu söyler. Nakşî-Hâlidî şeyhi Muhammed b. Abdullâh el-Hânî'nin Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî'den *Fusûs*'un zor yerlerini sorduğunu torunu nakleder. Son devir *Fusûs* üstatları arasında Trab-

---

132 Bu konuda ayrıca bk. Tahralı, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri" ss. 75-78; Öngören, *age*, ss. 384-392; Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyül)*, İstanbul, 2003, s. 776 vd.; Baz, İbrâhim, *Abdülehad Nurî Sivâsî'nin Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara, 2004, (AÜSBE, basılmamış doktora tezi), ss. 213-215, s. 256 vd., 435 vd., s. 457.

133 Knysh, *age*, s. 13.

134 Afîfî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları*, ss. 30-31.

lusgarp nâib-i hükümdarı Şemseddîn Paşa'nın ismi geçer. Her ne kadar târihte Mesnevî-Hâneler benzeri özellikle *Fusûs* okutulan Fusûs-Hâneler teşekkül etmemişse de değişik yerlerde ve zamanlarda birçok ders halkasında bu kitap okutulmaya devam edilmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin, oğlu Celâleddîn Şeyhî Dede'ye *Fusûs*'u okuttuğu, Mevlevî Es'ad Dede'nin Fâtih Câmii'nde cemâate *Mesnevi*, medresedeki odasında bâzı özel kişilere *Fusûs* dersleri verdiği rivâyet edilir. Son devir mesnevîhanlarından ve Süleymâniye Kütüphânesi eski müdürlerinden Uşşâkî şeyhi Mehmed Hazmî Tura'nın 1960'lı yıllarda Fâtih Camii'nde *Mesnevi* okuturken Keçeciler'deki Mahmud Bedreddin Dergâhı'nda da az sayıdaki kişiye *Fusûs* okuttuğu bilinmektedir. İnâdiye Sadî Dergâhı'nın son şeyhi Râşid (Er) Efendi ile Bandırmalı Dergâhı şeyhi Yûsuf Fâhir Baba, Kelâmî Dergâhında Nakşî şeyhi Es'ad Erbîlî'den *Fusûs* okuduklarını söylemişlerdir. İsmâil Hakkı İzmirli gençliğinde Âsım Bey adlı bir kişiden *Fusûs* okuduğunu, ancak ileriki yaşlarda farklı düşündüğünden dersi sürdürmediğini söyler.

1910'larda İstanbul'da kurulması düşünülen Medresetü'l-Meşâyih adındaki tasavvuf mektebinde okutulması tasarlanan derslerin başında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile *Fusûsu'l-hikem* geliyordu. Hâlen İngiltere'de Beşhara Esoteric School adlı özel bir okulda *Fusûs*'tan bölümler okunarak buradaki konular üzerinde meditasyon yapılmaktadır.

Diğer taraftan *Fusûs* birçok şairin şiirlerine de konu olmuştur. Meselâ Nâbî'nin *Fusûs* için söylediği:

Bâtın-ı âyât-ı Kur'ân'dır Fütûhât ü Fusûs
Gevher-i deryâ-yı irfândır Fütûhât ü Fusûs
Sâhibi hatmü'l-velâye olduğundan Nâbiyâ
İki şâhid iki burhândır Fütûhât ü Fusûs.

kıtası ile Niyâzî-i Mısrî'nin:

Muhyiddîn ü Bedreddîn ettiler ihyâ-yı dîn
Deryâ Niyâzî Fusûs, enhândır Vâridât.

beyiti en çok meşhur olanlardır.[135]

Türk dünyâsındaki bu köklü *Fusûs* okutma ve şerhetme geleneğinin bir benzerini Îran, Pâkistan ve Hind dünyâsında, hattâ Uzak-Doğu'da dahi görüyoruz. "Fûsûs'u ve İbn Arabî'nin diğer eserlerini yorumlayan bu gelenek,

135 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem" XIII/236-237.

târihinin detayları açık olmasa bile, Osmanlı, Safevî ve Moğol dönemlerinde, hattâ çok sonraları günümüze kadar sürdürülmştür. Îran'da kimi talebeleri hâlâ yaşayan ve XI/XVII. yüzyıldan XII/XVIII. yüzyıla uzanan dönemi kapsayan Molla Hasan Lunbânî, Mîr Seyyid Hasan Tâligânî, Molla Muhammed Ca'fer Abâdihî, Seyyid Râzî Mâzenderânî ve Mîrzâ Hâşim Raştî gibi bâzı üstatlar görünür. Aynı şekilde, çok sayıdaki eserleri yeterince hâlâ incelenmemiş olan pek çok Arap, Türk ve Hind-Pâkistanlı şârih de görülmüştür. Çin Malezya ve Endonezya'da Îran ve Arap dünyâlarının klasik şerhlerini yeniden ele alan başka şerhler de yapılmıştır. *Fusûs*'u şerhetmiş olan üstatların büyük kısmı bunları medreselerdeki halkalarda veyâ özel gruplarına öğretmişlerdir; bâzıları da Sadreddîn-i Konevî'nin eseri üzerine şerhler yazmışlardır. Daha da iyisi, onlar İslâmî içselliğe (ezoterizm) âit mânevî metotların uygulanışıyla mümkün hâle gelmiş, kendilerine özgü mânevî gerçeklik bakış açıları sâyesinde her bir nesilde bizzat onlar ve diğer üstatlar tarafından gençleştirilmiş olan sözlü bir metafizik geleneği aktarmışlardır."[136]

Fusûs üzerinde çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Yazıldığı andan îtibâren, tahmînen her seneye onunla ilgili en az bir yazılı doküman düşmekte olan, Şeyh-i Ekber'in bu "hikmet yuvaları" hakkında öyle görünüyor ki, bundan sonra da çok şey söylenecek ve yazılacaktır.

Örnek Metin

فص حكمة إلهية في كلمة آدمية

لما شاء سبحان من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء (2–ب) أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآت؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له. وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوىً لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه؛ وما إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه، "وإليه يرجع الأمر كله" كما ابتدأ منه. فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هى صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم "بالإنسان الكبير". فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية. فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأن فيها، فيما تزعم، الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله، لما عندها من الجمعية الإلهية مما يرجع

136 Nasr, S. Hüseyin, *Tasavvufî Makāleler*, çev.: Sadık Kılıç, İstanbul, 2002, s. 116.

من ذلك إلى الجناب الإلهي، وإلى جانب حقيقة الحقائق، و-في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف- إلى ماتقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله. وهذا لايعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل ثور العالم القابلة لأرواحه. فسمي هذا المذكور إنسانا وخليفة، فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة إنسان العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر. فلهذا سمي إنسانا؛ فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة؛ قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم بها الملك على خزانته. وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن. فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك. فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديا؟ فظهر جميع ما في الصور الالهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود، وبه قامت الحجة لله تعالى على اللائكة. فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك، سانظر من أين أتي على من أتي عليه.

I. FASS *

ÂDEM KELİMESİNDEKİ İLAHİ HİKMET

Yüce ve eşsiz Tanrı, sayıya sığmayan güzel isimlerinin *âyan-i sahite* âlemindeki suretlerini görmek diledi. İstersen –başka bir ifade ile- tanrı Vücut ile vasıflanmasından dolayı emre hasreden toplu varlık âleminde kendi aynını görmeyi ve bu görüşle kendi sırrını kendine açıklamayı murat etti diyebilirsin.

Bir şeyin kendi benliğini kendi nefsiyle görmesi, o şeyin mesela ayna gibi başka bir şeyde kendi nefsini seyretmesine benzemez. Çünkü kendisine bakılan mahallin verdiği surette bakanın kendi nefsi görünür. Böyle bir mahal olmasaydı ve Tanrının ona tecellisi bulunmasaydı kendisine bir suret görünmezdi. Hâlbuki Ulu Tanrı bütün âlemi ruhsuz bir ceset olarak yaratmıştı. Bu itibarla âlem henüz tesviye edilmemiş donuk ve cilasız bir ayna gibi idi. Tanrı hikmetinin şanı ise herhangi bir mahalli ancak rahmani nefes denilen ilahi ruhu kabul edebilecek bir istidatta tesviye etmektir. Bu da bitmez, tükenmez daimi tecelli feyzinin kabulü için tesviye olunan bu surette istidat hâsıl olmasıdır. Şimdi bir *kabil* (=şekil ve suret kabul eden varlık) kaldı ki, o da ancak *feyz-i akdes*'ten gelmektedir. Böyle olunca her emrin başlangıcı da sonu da ondandır. Bütün varlık ondan başladığı gibi yine ona döner. Emir, âlem denilen aynanın cilalanmasını gerekli kıldı. Bundan dolayı *Âdem* bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu oldu.

Melekler de sofiye ıstılahında *insan-ı kebir* denilen bu suretin yani âlemin suretinin

* Bu kısım Ekrem Demirli'nin çevirisinden alıntılanmıştır.

bazı kuvvetlerinden oldu. Şu hale göre melekler insanın yaratılışındaki hissi ve ruhani kuvvetler gibi sayıldı. Onlardan her kuvvet kendi nefsi ile örtülmüştür. Kendisinden daha üstün bir şey göremez ve şüphesizdir ki bu kuvvetler, Tanrı katındaki her yüce mertebe ve yüksek derece için kendilerinde ehliyet olduğunu sanırlar. Çünkü bunlar nazarında Allah'a ve gerçeklerin gerçeği yönüne ve bu vasıfları taşıyan ilk yaratılışta âlemdeki kabil'lerin hepsini, yükseğini, alçağını içine alan bütün tabiat âleminin icap ettirdiği birliğe raci olan şey arasında ilah bir cemiyet (topluluk) vardır.

Bu hakikati akıl, nazari düşünce ile bilemez. Belki bu fen ancak ilahi keşif yolu ile anlaşılabilir ve ruhlarını takınan âlem suretlerinin aslı bundan belli olur.

İşte sözü geçen bu mahlûka *İnsan ve Halife* adı verildi. Bu isimle anılmasının sebebi ise yaratılışındaki topluluktan ve hakikatlerin bütününü inhisarı altına almasından dolayıdır. İnsan, Tanrı katında bakan bir gözdeki bebek gibidir ve görmek sıfatı ile tabir edilmiş olan mahlûk odur. İşte bundan dolayı ona *insan* denildi. Çünkü Tanrı, mahlûklarına insan ile nazar kıldı ve onlara rahmet eyledi. Şu halde O ezeli olan insan, (şekliyle) hâdis, zuhur ve neş'eti bakımından ebedi ve daimidir. O iki ciheti birleştiren ayırıcı bir varlıktır. (Yani ezel ve ebedi yönlerini onun vücudu birleştirmiştir.) Âlem onun vücuduyla tamam oldu. Bu itibarla O âleme nazaran yüzüğün kaşı gibidir. O, Padişahın hazineleri üzerine vurduğu mührün nakşına mahal oldu. Bundan dolayı ona *Halife* adı verildi. Mühür hazineleri koruduğu gibi Tanrı mahlûklarını da o Halife korur. Padişahın mührü o hazineler üzerinde bulundukça onları açmaya kimse cesaret edemez. Ancak onun izniyle açılır. Şu halde Tanrı âlemi korumak hususunda Âdem'i kendine halife kıldı. Bu hale göre içinde *insan-ı kâmil* var oldukça âlem, daima korunmuş olacaktır.

Görmez misin ki, dünya hazinesinin mührü olan *insan-ı kâmil* o hazineden ayrılıp da mührü bozulacak olsa Tanrı'nın bu hazinede saklayacağı bir şeyi kalmaz. İçinde her ne varsa boşanır. Varlıkların bazısı bazısına karışır. İş *Ahiret'e* varır. Şu halde insan-ı kâmil, ahiret hazinesi üzerine ebedi mührünü vurmuş olur. Şu halde ilahi suretlerde olan isimlerin hepsi insanın bu doğuşunda açıklandı. İş böyle olunca da onun rütbesi bu varlığı ile her şeyi kendinde toplamak ve kavramak mertebesine erişti ve Allah'ın hücceti melekler üzerine onunla yerleşti. O halde uyanık ve dikkatli ol; muhakkak ki Ulu Tanrı sana senden başkasıyla öğüt verdi ve düşün; üzerine Tanrı itabı gelen kimseye bu itap nereden geldi?

EL-FÜTÛHÂTÜ'L-MEKKİYYE

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU *

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) derin irfanını, döneminin dînî ve tasavvufî kültürünü, ayrıca bizzat müellifin hayatını, ve mânevî yolculuğunu yansıtan kapsamlı bir eserdir. *Fütûhât*, otuz yıllık uzun bir te'lif süresinin yanısıra, İbnü'l-Arabî'nin hayatının sonlarına doğru geniş tedris halkasında etüd edilip gözden geçirilerek tekrar kaleme alındığı için Şeyhin son te'lifi ve adeta diğer bütün eserlerinin olgunlaşmış bir meyvesi mesabesinde olmuştur. Biz bu yazımızda, öncelikle İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra tasavvufî kültürümüzün zirvesini, adeta dönüm noktasını teşkil eden bu kapsamlı eseri genel hatlarıyla tanıtmaya çalışacağız.

1. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam künyesi: *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtımî* şeklindedir. Meşhur Mâlikî kadısı ve mütekellim Ebûbekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148)[1] ile karıştırılmaması için ismi, kayıtlarda genelde ga-

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Baltacı, Ahmet, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *DİA*, c. XX, ss. 488-

lat-ı meşhur olarak "İbn Arabî" şeklinde geçmektedir. Ayrıca kimi zaman, memleketi olması hasebiyle *"el-Endelûsî"* nispeti de künyesine eklenir. *"İbn Sürâka"*[2] ve *"İbn Eflatun"*[3] gibi lakaplar ise bazı araştırmacıların yakıştırmalarından ibarettir.[4]

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserlerinin doğru bir şekilde tespitini kolaylaştıracak önemli sebepler vardır. Öncelikle bizzat İbnü'l-Arabî, yeri geldikçe eserlerinde kendisi, ailesi, yakınları, yaşadığı yerler, tanışmış olduğu şahsiyetler ve eserleri hakkında bilgiler veren bir sûfîdir.[5] Bizzat İbnü'l-Arabî'nin vermiş olduğu bu otobiyografik bilgilerden istifade edilmek sûretiyle onun hakkında muhtelif menâkıpnâme ve biyografiler de hazırlanmıştır.[6] İşte

---

491.

2 Makkârî, Gubrinî'nin *Unvânü'd-Dirâye* isimli eserine istinaden İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te bu lakapla bilindiğini söyler. Bk. Makkârî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb,* tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1949, c. II, s. 379.

3 Bu lakabı kaynak belirtmeden ilk kullanan M. Asin Palacious'tur. Bk. Palacios M. Asin, *İbn Arabî: Hayatuhû ve Mezhebuhû,* çev.: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1965, s. 5. Daha sonra bu lakap bazı araştırmacılar tarafından da tekrarlanmıştır. Meselâ bk. Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi,* İngilizce'ye çev.: Ralph Manheim, Princeton 1969, s. 21.

4 Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri,* (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE., İstanbul 1995, s. 8.

5 Özellikle *ed-Dürretü'l-Fahire* ve *Rûhu'l-Kuds,* isimli eserlerinde İbnü'l-Arabî, çeşitli vesilelerle görüşmüş olduğu ve kendilerinden istifade ettiği şeyhlerden bahsetmektedir. Ralph W. Austin, *Rûhu'l-Kuds*'ü, *ed-Dürretü'l-Fahire*'den parçalarla birlikte, *Sufis of Andalusia* adı altında İngilizce'ye çevirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin şeyhleri hakkında doğrudan bilgi bulabildiğimiz mezkûr iki eseri esas alınarak oluşturulan bu eser, dilimize de çevrilmiştir. Bk. Austin, Ralph W., *Endülüs Sûfileri*, çev.: Refik Algan, İstanbul 2002. Ayrıca, *Fütûhât*'ında da İbnül-Arabî'nin hayatı hakkında birçok mâlûmât bulmak mümkündür. Mehmud el-Gurab İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki bu tarz otobiyografik bilgileri derleyerek bir biyografi denemesi yapmıştır. Bk. Gurâb, Mahmud M., *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî; Tercemetü Hayatihî min Kelâmihî,* Şam 1983. Ayrıca *Fütûhât'*daki bu tarz otobiyografik bilgilerin bir kısmı Nihat Keklik tarafından taranarak bir araya getirilmiştir. Bk. Keklik, *Nihat, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdâk olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara 1990, ss. 257-305.

6 Bk. Ali b. İbrahim el-Kârî el-Bağdâdî, *ed-Dürru's-Semîn fî Menâkıbiş-Şeyh Muhyiddin,* Beyrut 1959. (Türkçe tercümesi: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri*, çev.: A. Şener-M. Rahmi Ayas, Ankara 1972); Muhammed Receb Hilmi, *el-Burhânu'l-Ezher fi Menâkıbi'ş-Şeyhi'l-Ekber,* Mısır, 1326; Palacios, M. Asin, *El Islam Cristianizado,* Madrid 1931. *L'Islam Chiristianise* adı altında Fransızca'ya tercüme edilmiş olan eser, Abdurrahman Bedevî tarafından kısmen Arapça'ya da çevrilmiştir. A. Bedevî, eserin, İbnü'l-Arabî'nin muhtelif eserlerinden seçilmiş metinlerden oluşan üçüncü bölümü tercüme etmemiştir. Bk. Palacios, *İbn Arabî: Hayatuhû,* ; Bursalı, Mehmet Tahir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber*, İstanbul 1898; Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi: Hayatı ve Çevresi,* İstanbul 1966; İbnü'l-Arabî'nin biyofgrafisi hakkındaki ilmî bir çalışmayı ayrıca zikretmek istiyorum. Claude Addas tarafından, *Ibn 'Arabî: Ou La Quete du Soufre Rouge* ismiyle Fransızca yazılan eser İngilizce ve İspanyolca'ya çevrilmiştir. İngilizce çevirisi için bk. Addas, Claude, *Quest for The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî,* çev., Peter Kingsley, Cambridge 1993. Bizzat İbnü'l-Arabi'nin kendi eserlerinden başlayarak birçok farklı

bütün bu kaynaklar İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkında doğrudan bilgi edebilmemizi kolaylaştırmaktadır.

1.1.1. Ailesi

Halis bir Arap olduğunu, asil bir soydan geldiğini ve soyunun, cömertliği ve mertliği ile meşhur Hâtem-i Tâî'ye dayandığını, Benû Tayy kabilesinden geldiğini İbnü'l-Arabî'nin kendisi söyler.[7] Ailesi, Endülüs toplumunun en yüksek tabakasını oluşturan *hâssa*ya dahildir. İbnü'l-Arabi'nin titiz bir biyografisini kaleme alan Claude Addas'a göre, Şeyh-i Ekber'in mensup olduğu Benû Tayy kabilesinin bir kısmı, kesin olmamakla beraber, ilk fetih yıllarında İspanya'ya gelip yerleşmiş olmalıdır.[8]

Babası, Abbasî halifesi Müstencid Billah'ın komutanı ve Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endelüs'e belirli bir süre hükmeden Muhammed b. Sa'd İbn Merdeniş[9] katında hatırı sayılır bir mevkii olan ve ayrıca dönemin meşhur filozof ve kadısı İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) yakın dostu[10] Ali b. Muhammed'dir. Her ne kadar hangi vazifeyi yerine getirdiği tam olarak bilinmese de babasının, önce İbn Merdeniş'in yönetiminde, onun yönetimden düşüşünün ardından da Muvahhid Sultanı Ebu Yakup Yusuf döneminde önemli bir resmî görevi yerine

kaynakta yer alan, İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkındaki bilgilerin derlenip tahkik edilmesi ve başta Asin Palacios tarafından yapılan ve sonraki birçok İbnü'l-Arabî araştırmacısı tarafından tekrar edilen hataların tashihi anlamında oldukça önemli olan bu biyografik eser yakın zamanda dilimize de kazandırılmıştır. Bk. Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev., Atila Ataman, İstanbul 2003.

7 Bk. İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Dîvân*, nşr., Muhammed Rikâbî er-Reşîd, Kahire 1992, s. 50, 52.

8 Addas, *İbn Arabî*, s. 36.

9 İbn Merdeniş, Murabıtların ardından hemen hemen bütün Endülüsü fetheden Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endelüs'e hükmetmiştir. Hıristiyan paralı askerleriyle kuvvet bulan İbn Merdeniş, on beş yıla yakın bir zaman boyunca Muvahhid imparatorluğuna meydan okumuştur. 554/1159'da Kurtuba'yı almaya çalışmış, ardından da İşbiliye üzerine yürümüştür. Fakat babası Abdülmümin'in 558/1162'de ölümünün ardından Muvahhidlerin başına geçen Ebu Yakub Yusuf'un Kuzey Afrika'dan toplanmış askerlerle kuvvetlenen ordusu İbn Merdenişi, İbnü'l-Arabî'nin doğduğu sene 560/1165'te mağlup etmiştir. İbn Merdeniş, Mürsiye'ye sığınmak zorunda kalmış, oldukça müstahkem olan bu şehirde Muvahhidleri belirli bir süre daha meşgul etmiştir. Bk. Addas, *age*, s. 35, 36.

10 İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahk.: Osman Yahya, Kahire 1985, c. II, s. 372. Biz bu çalışmamızda öncelikli olarak, *Fütûhât*'ın Osman Yahya tarafından hazırlanan tahkikli neşrini kullanmaya gayret ettik. Fakat maalesef bu çalışma yarım kaldığı için, ayrıca Ahmet Şemsettin tarafından hazırlanan Beyrut baskısını kullandık. Bu sebeple bu iki baskıyı tefrik etmek amacıyla sonraki atıflarda eser, *Fütûhât (tahk.:)* ve *Fütûhât (byr.)* şeklinde kısaltılacaktır.

getirdiği bazı kaynaklarda kaydedilir.[11] Sarayla bu yakın ilişkisinin yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin babası, çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul takvâ sahibi bir zâttır.

590/1194 yılında babasının, hemen ardından da annesinin vefatından sonra, ailenin tek erkek çocuğu İbnü'l-Arabî'ye iki kız kardeşine bakma yükümlülüğü kalır. Halbuki o, yıllar önce fakirlik yolunu seçip bütün variyetini terk ederek maişetini Allah'a havale etmiştir. Yakın çevresi onu, tercih ettiği yolu terk etmesi hususunda ikna etmeye çalışır, bu sebeple yakın çevresiyle bazı problemler yaşar. Fakat o, şeyhlerinden Salih el-Berberi'nin yıllar önce yapmış olduğu tavsiyelere uyarak seçtiği yolu terk etmez.[12] Fakat iki kız kardeşinin bakımını da ihmal etmez, onları daha sonra Fas'ta evlendirir.[13]

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ilk evliliğini memleketinin ileri gelenlerinden olan Muhammed b. Abdun el-Bicâî'nin kızı Meryem ile yapmıştır. Bu ilk hanımından sürekli övgüyle bahseder ve tasavvufî yönden Hz. Meryem'e benzediğini söyler.[14] İkinci defa evlenmesi ise Mekke'de, Haremeyn Emîri Yunus b. Yusuf'un kızı Fatıma ile olacaktır. Bu evliliğinden Muhammed İmâdüddîn (ö.667/1268) adındaki oğlu olur. İbnü'l-Arabi daha sonra bu oğluna *Fütûhât*'ın ilk nüshasını verir.[15] Üçüncü evliliğini Sadreddin el-Konevî'nin dul annesiyle, dördüncü evliliğini ise Şam kadısı ez-Zevâvî'nin kızıyla yaptığı rivayet edilir. Bu son iki evliliğinden hangisinden olduğu açıkça belli olmayan Muhammed Sa'deddin (ö.656/1258) isimli ikinci bir oğlu vardır.[16] Ayrıca hakkında fazla bir mâlûmâta sahip olamasak da Zeynep isimli bir kızının olduğu da bilinmektedir.[17]

Amcası Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî ve dayıları Ebu Müslim el-Havlânî ile Yahya b. Yâgân da devrin önemli sufileri ve hatırı sayılır şahsiyetlerden sayılırlar. Bu şahsiyetlerin İbn Arabî'nin yetişmesinde büyük te-

---

11 Ebu Yakub Yusuf, İbnü'l-Arabî'nin babasının yanı sıra, rakibi İbn Merdeniş'in sarayında görev yapmış birçok kimseyi kendi hizmetine almıştır. Bk. Addas, *age,* s. 37; Bağdâdî, İbnü'l-Arabî'nin babasının, Endülüs sultanın veziri olduğunu söyler. Bk. Bağdadî, *İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri,* s. 21.

12 İbnü'l-Arabî, *ed-Dürretü'l-Fahire*, *Endülüs Sûfîleri* içinde, s. 83, Addas, *İbn Arabî.*, s. 136.

13 İbnü'l-Arabî, *age,* s. 84.

14 İbnü'l-Arabî, Muhyiddin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* haz. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1999, c. I, s. 420; c. V, s. 348.

15 *age,* c. VIII, s. 389.

16 Makkârî, *Nefhu't-Tîb,* c. II, s.369; Addas, *age,* s. 100, 101; Kılıç, *agt.,* s. 17.

17 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c.VII, s. 172.

sirlerinin olduğu İbn Arabî'nin kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, gençlik yıllarında özellikle amcası Ebu Muhammed el-Arabî'den etkilenmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî, onun, kesin bir tevbe ile geçirdiği manevî değişim hadisesine[18] ve tasavvufi mertebesine eserlerinde[19] yer vermektedir. Oldukça ilerlemiş bir yaşta sülûka giren Ebu Muhammed el-Arabî, İbnü'l-Arabî'nin gerçek anlamda sülûkundan (H. 580) önce vefat etmiştir.[20] Amcasının hayatındaki manevî değişime benzer bir hadise, dayısı Tlemsen Meliki Yahya b. Yâğân es-Senhâcî (ö.537 h.)'nin hayatında da görülmektedir.[21] İbnü'l-Arabî, diğer dayısı Ebû Müslim el-Havlânî'nin ise, "abidler"den olup bütün geceyi kıyam ile geçirdiğini söyler.[22] Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, henüz çok erken denilebilecek yaşlarda, âbid, zahit ve velilerden oluşan yakın çevresinden mânevî olarak etkilenmektedir. Ayrıca onun seçkin ve soylu bir aileden geliyor olması, döneminin seçkin sîmâlarıyla, devlet ricâli ve ilmiye sınıfıyla irtibatını, dolayısıyla da iyi bir eğitim almasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra, sufîyâne hayat yaşayan yakın çevresi ve manevî etkilenmelere açık kişiliği onun oldukça genç yaşlarında bir takım olağan üstü tecrübeler yaşamasında etkili olacaktır.

1.1.2. Doğumu ve Gençlik Yılları

İbnü'l-Arabî, Muvahhidlerin kuşatması ve tehdidi altında ve oldukça müstahkem bir şehir olan Mürsiye'de 560/1165 yılında, ailesinin ilk ve tek erkek çocuğu olarak dünyaya gelir.[23] Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endelüs'e

---

18 İbnü'l-Arabi'nin kaydettiğine göre, bir gün, genç bir çocuk, yaşlı bir adamın eczanesine girerek bir ilaç sorar. O esnada İbnü'l- Arabî'nin amcası da eczanededir ve çocuğun ilaçlar konusundaki cehaletini istihzâ konusu yapar. Erken yaşta manevî bir inkişafa sahip olmuş genç, kendisinin ilaçları bilmemekle her hangi bir şey kaybetmediğini, ama yaşlı adamın, gaflet ve itaatsizliğinin ona pahalıya mal olacağını söyler. Bu ifade İbnü'l-Arabi'nin yaşlı amcasına derinden tesir eder. Genç çocuğun hizmetine girer ve üç yıl sonraki ölümüne kadar kendini ibadete verir ve yüksek bir velayet derecesine ulaşır. Bk. İbnü'l-Arabî, *ed-Dürretü'l-Fahire*, *Endülüs Sûfîleri* içinde, s.124.

19 İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds,* nşr., Abdurrahman Hasan Muhammed, Kahire 1989, s. 110, 111; Austin, *age,* ss. 123-125.

20 İbnü'l-Arabî, *age,* s. 111.

21 Senhâcî'nin hayatındaki bu değişim hadisesi için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr),* c. III, s. 29**;** Addas, *İbn 'Arabî,* s. 40. Ayrıca Senhacî'nin manevî mertebesi hakkında bk. İbnü'l-Arabi, *age,* c. I, s. 312.

22 *age,* c. III, s. 28.

23 İbnü'l-Arabî, eserlerinde sık sık aile üyelerinden, babası, annesi ve iki kız kardeşinden bahseder. Fakat bu bilgileri verirken her hangi bir erkek kardeşe en ufak bir atıf yapmaz. Babasının ölüm döşeği etrafında toplanan aile fertleri de İbnü'l-Arabî'nin kendisi, annesi ve iki kız kar-

hükmeden, Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş zamanında Mürsiye'de doğduğunu bizzat kendisi söyler.[24] Şam'da görüştüğü tarihçi İbn Neccâr'a da (ö.643/1245) tam doğum vaktini söylemiştir: 17 Ramazan 560/27 Temmuz 1165 Pazartesi gecesi.[25]

İbnü'l-Arabî'nin çocukluğunun ilk sekiz yılı doğduğu şehir Mürsiye'de geçmiştir. 563/1168'de Muvahhidlerin başına geçen Ebu Yakub Yusuf'un, İbn Merdeniş'i yenmesi ve akabinde 567/1172'de İbn Merdeniş'in vefatından sonra Mürsiye eşrafı ve İbn Merdeniş'in oğulları, Muvahhid sultanına bağlılıklarını bildirmek için İşbiliyye'ye giderler.[26] İbnü'l-Arabî'nin ailesi de bu sıralarda, muhtemelen 568/1173'de, Mürsiye (Murcia)'den kesin olarak ayrılıp başkent İşbiliyye (Seville)'ye gider[27] ve İbnü'l-Arabî'nin babası burada Sultan Ebu Yakub'un hizmetine girer. Ebu Yakub Yusuf, felsefe, tıp, astroloji, edebiyat konularına özel bir ilgisi olan, kültüre önem veren bir siyaset adamıydı. Dînî ilimlerde bilgiliydi, *Sahîhayn*'i ezbere bilmekle övünürdü. Etrafına İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi meşhur ilim erbâbını toplamış ve pek çok şair, mûsîkîşinas, âlim ve filozofu bir araya getirmişti.[28] İbnü'l-Arabî, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını işte böylesi bir kültürel-siyasi ortam içerisinde geçirmekteydi.

1.1.3. Tahkik Yoluna Girişi ve İlk Hocaları

Asil ve zengin bir ailenin çocuğu olan İbnü'l-Arabî, huzurlu ve kaygısız bir gençlik geçirmiş, bütün yüksek tabaka ailelerinin çocukları gibi, özel öğretmenlerle eğitilmiştir.[29] Çocukluk çağlarında Ebu Abdullah el-Hayyat isimli tasavvuf ehli bir zattan Kur'an-ı Kerim dersleri almıştır. İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah el-Hayyat ve onun kardeşinden o kadar etkilenmiştir ki ehlullahtan bu iki zata benzemeyi ister.[30] Yine bu yaşlarında, amcasının arkadaşı arif bir zât olan Ebu Ali eş-Şakkâz ile tanıştırılmıştır.[31] Ayrıca İbnü'l-Arabî, bizzat kendisinin kay-

---

deşinden ibarettir. İbnü'l-Arabî'nin, aile fertleri hakkında *Fütûhât*'ta yapmış olduğu atıflar için bk. Nihat Keklik, *Misdâk Olarak el-Fütûhât,* ss. 262-265.

24 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c. VII, s. 304.

25 Makkârî, *Nefhu't-Tîb,* c. II, s. 362.

26 Addas, *İbn Arabi,* s. 43.

27 Makkârî, *Nefhu't-Tîb,* c. II, s. 361.

28 *age,* s. 44, 45; Kılıç, *agt.,* s. 9

29 Addas, *age,* s. 45.

30 İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Küds,* s. 105, 106.

31 İbnü'l-Arabî, *age,* s. 108, 109. Bu şahıs hakkında ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *ed-Dürretü'l-Fahire,*

dettiğine göre, henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocukken Kurtuba Kadısı İbn Rüşd (ö.595/1198) ile görüşüp onunla sembolik tarzda konuşur.[32] Oldukça yüksek bir makam işgal etmesine rağmen, bilgiye doymayan ve son derece mütevazı olan İbn Rüşd'ün bizzat kendisi, o sıralarda henüz on beş yaşlarında[33] bulunan genç İbnü'l-Arabî ile görüşmek ister.

İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüsd'le karşılaşması hususunda vermiş olduğu bilgiler ile *Fütûhât*'taki diğer bazı kayıtlardan, henüz çok gençken, manevi bir işaretle inzivaya *(halvet)* çekilip kendi iç dünyasını dinlemeye karar verdiğini ve bunun neticesinde de manevi açılım *(fetih)*lar elde ettiğini öğrenmekteyiz. İbnü'l-Arabî, bu manevi değişim sonrası birçok kez halvete çekilir. Fakat sülûkunun başlarında, muhtemelen İşbiliye mezarlığındaki inzivası esnasındaki fethi oldukça önemlidir ve diğer sûfîlerin manevi serüvenleri göz önünde bulundurulduğunda istisnâî bir durumdur. Çünkü İbnü'l-Arabi, marifete taalluk eden bütün ilimlerini, manevî yolculuğunun başlangıcındaki bu ilk inzivasında icmâlî tarzda elde eder.[34] Şeyh-i Ekber'in sülûkundaki ilk menzil dolaysız bir *fetih* ya da bir cezbe olduğu açıktır. Bu manevî açılımı bir halvet esnasında her hangi bir ön hazırlık yapmaksızın ve aniden elde etmiştir. Yani, onun bu fethi, Allah'a giden yolu adım adım takip eden tedrici bir ilerlemenin, bir sülûkun nihayetinde değil, yolun henüz başlangıcında gerçekleşmiştir.[35]

Bütün bu tecrübeleri, manevî halleri yaşarken İbnü'l-Arabî henüz bir şeyhe intisap etmiş değildir. Muhtemelen yirmi yaşlarında iken, 580/1184 yılında artık bir şeyhe intisap eder.[36] Bu manevi yolda elinden tutan ilk mürşidi, eserlerinde

---

Endülüs Sûfîleri içinde s. 121, 122.

32 "...Bir gün kadı Ebu'l-Velid İbn Rüşd'le görüşmek üzere Kurtuba'ya gelmiştim. Halvetim esnasında Rabb'imin bana bahşettiği fetihlerden haberdar olmuştu ve bu sebeple de benimle görüşmek istiyordu... O sıralarda henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocuktum. Yanına girdiğim zaman oturduğu yerden kalktı ve muhabbet ve hürmetle beni kucakladı, sonra "evet" dedi. Ben de ona karşılık "evet" dedim. Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Ben, ona bu mutluluğu veren şeyin ne olduğunu hissedince bu sefer "hayır" dedim... Bana 'senin keşf ve feyz-i ilahî'de bulduğun şey mantığın (nazar) bize verdiği şey midir?' diye sordu. Ona hem "evet" hem "hayır" diye cevap verdim. Bu '"evet" ve "hayır" arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar' deyince benzi sarardı, titreme geldi, birden sanki elli yaş yaşlandı. Ne demek istediğimi anlamıştı..." Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk),* c.II, s. 372.

33 Bk. Addas, *İbn Arabî,* s. 54.

34 Bağdâdî, İbnu'l-Arabi'nin Menkabeleri, s. 21.

35 Addas, *İbn Arabî,* s. 55, 57.

36 *age,* s. 65. Esasında onun için *sülûk,* yani şeyhlerin rehberliği altında katedilen ve hakikate tedrîcî olarak yaklaşılmasını sağlayan yol tahakkuka ulaşma adına izleniyor değildir. Zîrâ daha önce de vurgulandığı gibi İbnü'l-Arabî, henüz yolun başlangıcında ve tek bir seferde tahkik derecesine ulaşmıştır ve şeyhi Uryebî ile karşılaştığında sadece zahir itibarıyla

özellikle de *Fütûhât'*da birçok kez zikrettiği Ebu'l-Abbas el-Uryebî olmuştur.[37] Bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre bu zat, ne yazı ne de hesap bilen ümmî bir köylüdür.[38] Her ne kadar sülûkunun başlangıcında İbnü'l-Arabî'nin her hangi bir mürşidi olmasa da zamanla muhtelif yerlerde birçok sufîyle görüşecek, her birinden ayrı ayrı istifade edecektir.[39] İbnü'l-Arabî, müstefît olduğu bu üstatlarını her zaman hayırla yad eder ve eserlerinde onların manevî hallerine genişçe yer verir.[40]

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde, Mağrib tasavvufuna başlıca iki cereyan hakimdir. Bunlardan biri, Ebu'l-Abbas İbnü'l-Arîf (ö.536/1142) ve Ebu'l-Hakem İbn Berrecân (ö.536/1142)'ın temsil ettiği Meriye ekolüdür. Meriye mektebi temsilcilerinden İbnü'l-Arif, Meriye'de etrafına geniş bir mürîdân halkası toplamış, İbn Berrecân ise İşbiliye yöresinde, oldukça geniş bir muhitte imam olarak tanınmıştır.[41] İbnü'l-Arabi, bu sufîlerden en çok İbnü'l-Arîf'ten etkilenmiştir. *Fütûhât'*ın pek çok yerinde ondan bahseder ve onun *Mehasinü'l-Mecâlis* isimli eserine atıfta bulunur.[42]

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde, Mağrib'in bir diğer tasavvufî mektebi ise, aslında özel bir öğreti ve yazılı bir esere sahip olmadıkları için tam anlamıyla bir ekol sayılmasa da, başlıca, İbn Hirzihim (ö.559/1163), Ebu Ye'za (ö.572/1177) ve daha sonra da bu iki sûfînin öğrencisi Ebu Medyen (ö.594/1198) tarafından temsil edilen ekoldür.[43] Bu tasavvuf ekolünün en büyük temsilcisi

---

mübtedî sayılabilir. Fakat manevi derecesi ne olursa olsun, her arifin, üveysîlerde olduğu gibi merhum da olsa mutlaka bir şeyhin eliyle manevî eğitimden geçmeli, kendisine lutfedilen hal ve mearife hakim olabilmesini sağlayan usulleri öğrenmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, Şeyh-i Ekber'in durumunda, mürit sıfatıyla şeyhlerine göstermesi gereken itaat, arif sıfatıyla onlardan üstün olmasına engel değildir. Bu anlamda bağlılığı mahlûkât içerisinde sadece Hz. Muhammed'edir denilebilir. *age,* s. 76.

37 İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds,* s. 88; Uryebî hakkında ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *ed-Dürretü'l-Fahire, Endülüs Sûfîleri* içinde, s. 70, 71 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr),* c. I, s. 282, 338, 369; c. VII, s. 181, 182, 354; c. VIII, s. 287.; İbnü'l-Arabî'nin bu ilk mürşidinin adı kimi zaman Ebu Cafer Ahmed el-Uryebî olarak da verilmektedir. Bk. Addas, *age,* s. 65.

38 İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds,* s. 88.

39 Şeyh-i Ekber'e göre birden fazla şeyhe bağlanmanın her hangi bir sakıncası yoktur. Hatta ona göre aksi tarzda bir kural cahiller tarafından icat edilmiştir. Bk. Addas, *age,* s. 78, İbnü'l-Arabî'nin *Kitâb-u Nesebi'l-Hırka* isimli eserine istinaden.

40 Özellikle *Rûhu'l-Kuds, ed-Dürretü'l-Fahire* ve *Fütûhat'*ta kendilerinden istifade ettiği birçok sufîden bahseder. Bk. 4 nolu dipnot.

41 Meriye ekolü hakknda ayrıntılı bilgi için bk. Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1985, ss. 217-221; Addas, *age,* ss. 67-71.

42 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr),* c. I, s. 145, 174, 345; c. VII, s. 136; c. VII, s. 384.

43 Addas, *İbn Arabî,* s.72.

Ebu Medyen olmuştur. Gazalî hayranlığı ile meşhur İbn Hirzihim'den, Muhasibî ve Gazalî'nin eserlerini okuyan Ebu Medyen, Ebu Ye'za'nın mürididir. İbnü'l-Arabî hiç karşılaşmasa da[44], eserlerinde sıkça zikrettiği[45] bu sûfîden oldukça etkilenmiştir.[46] Zîrâ, İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinin pek çoğu Ebu Medyen'in halifeleridir: Yusuf el-Kûmî, Abdülaziz el-Mehdevî, Abdullah el-Mevrûrî vs.[47]

İbnü'l-Arabî, tasavvufi bir eğitim almakla kalmaz şer'î ilimlerde de derinlemesine vukûfiyet kazanır. Çocukluk yaşlarından itibaren bu ilimleri tahsile başlar. Hayatının sonraki dönemlerinde aldığı birtakım manevi işaretler sonrasında tam bir tecrit ve fakirlik yolunu seçen İbnü'l-Arabî, yine manevi bir işaretle kendisini ciddi bir şekilde Kur'an ve Hadis ilmine verir.[48] İbnü'l-Arabî'nin geleneksel dînî ilimler sahasında istifade etmiş olduğu hocalarının ve kendi eserlerinin kısmî bir listesini Melik Muzaffer'e gönderdiği *İcaze*'sinde kaydeder.[49] Burada zikredilen hocaların çoğu Muvahhidler devrinin en saygın âlimlerindendir ve bunların yedisi Muvahhid iktidarı altında kadı ya da hatip olarak resmî görev îfâ etmiştir: Hacerî, İbn Zerkun, İbn Ebî Cemre, Tâdilî, İbnü'l-Harrât, İbnü'l-Feres, İbn Semhûn. O halde İbnü'l-Arabî'nin, Endülüs entelektüel elitinden uzak olmadığı hatta ulemâ ve resmî din görevlileri çevreleriyle yakın ilişki kurduğu aşikârdır.[50]

44 İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds,* s. 125, 126;

45 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât (byr),* c. I, s. 279, 335, 370, 379; c. II, s. 106, 152, 284; c. VIII, 276, 291, 294; *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye, Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* içinde, nşr. H. S. Nyberg, Leiden 1919, s. 126, 158-159.

46 Bu meşhur sûfînin hayatı, fikirleri ve İbnü'l-Arabî ile irtibatı için bk. Makkârî, *Nefh,* c. IX, ss. 342-351; Bedevi, Abdurrahman, "Ebu Medyen ve İbn 'Arabî", *Kitâbu't-Tezkârî Muhyiddin İbn 'Arabi* içinde, Kahire 1969, ss. 115-128; Claude, Addas, "Abu Madyan and Ibn 'Arabî", *Muhyiddin Ibn 'Arabî, A Commemorative Volume,* ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993, ss. 163-181;Yazıcı, Tahsin , "Ebu Medyen" mad., *DİA,* c. X, s. 186-187; A. Bel, "Ebu Medyen", *İA.,* c. 4, ss. 36-38.

47 Addas, *İbn Arabî,* s. 73. Ayrıca İbnü'l-Arabi'nin, Endülüs ve Mağrib'deki muhtelif tasavvufi akımlarla ilişkisi hakkındaki bir çizelge için bk. *age,* s. 329, 330.

48 Addas, *age,* s. 60; Kılıç, *Agt.,* s. 12, dipnot 37. Şeyhin Kur'an ve Hadis ilimlerindeki hocaları ve eğitimi hakkında bk. İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer, Istılâhâtu'ş-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* içinde, tahk.: Bessâm Abdulvahhab el-Câbî, Beyrut 1990, ss. 23-27.

49 Bk. *age,* ss. 23-39.

50 Addas, *age,* s. 112, 113.

1.1.4. Seyahatleri

İbnü'l-Arabi hayatının büyük bir kısmını hakikati aramakla, sürekli seyahatle geçirir. Kendisini belirli bir mekân ve şahısla sınırlandırmayan İbnü'l-Arabî, bu seyahatlerinde pek çok şeyh ve âlimle tanışır, onların ders halkalarına katılır ve onlardan istifade eder. İlk kez 589/1193 yıllarında Cezîretü'l-Hadrâ üzerinden Fas'ın önemli bir liman kenti Sebte'ye, oradan da Tunus'a geçer ve burada, daha sonra *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*[51] ve *Rûhu'l-Kuds*[52] isimli eserlerini kendisine ithâf edeceği Şeyh Abdü'l-Aziz el-Mehdevî ile tanışır.

İbnü'l-Arabî, Marâkeş'te iken gördüğü manevi bir işaretle 596 yılı sonları ya da 597/1200 yılı başlarında bir daha Endülüs'e geri dönmemek üzere ve hac niyetiyle, Mekke'ye doğru yola çıkar.[53] Merakeş'ten ayrıldıktan sonra Kahire ve Filistin üzerinden, burada Mescid-i Aksa'yı ve Hz. İbrahim'in kabrini ziyaret ettikten sonra 598/1201'de Hicaz'a ulaşır.[54] Büyük eseri *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* ilk defa Mekke'de kendisine ilham olunmaya başlar. Yine bu kutsal topraklarda, büyük övgüyle bahsettiği İmam Ebu Şüca' Zahir b. Rüstem'le tanışır ve ondan Tirmizî'nin *Sünen*'ini okur.[55] İbnü'l-Arabî, mezkûr imamın kızı Nizam'la da Mekke'de tavaf esnasında karşılaşır. Şeyh-i Ekber'in ilim, edep, marifet ve güzellik bakımından eşsiz kabul ettiği bu kız, *Tercümânü'l-Eşvâk*'taki şiirlerinin ilham kaynağı olacaktır.[56]

İbnü'l-Arabî bütün bu seyahatlerle de yetinmez, Bağdat'a, oradan da Mısır'a geçer. Daha sonra 601/1204 yılında Urfa, Diyarbakır ve Sivas üzerinden Malatya'ya gelmiştir. Ona bu yolculuğunda Sadreddin el-Konevi'nin babası Mecdüddin İshak da refakat etmiştir ki, onunla ilk kez 600/1204'te Mekke'de karşılaşır. O sıralarda ikinci defa Anadolu Selçuklu Devleti tahtına çıkan I. Gıyâsuddin Keyhüsrev eski dostu Mecdüddin'i Konya'ya davet edince İbnü'l-

51 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk),* c. I, s. 72

52 Bk. İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds,* s. 31.

53 Addas, *İbn Arabi,* s. 184; Kılıç, *agt.,* s. 19.

54 İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:),* c. I, s. 72. Addas, İbnü'l-Arabî'nin bu hac yolculuğunda izlediği güzergahın sembolik bir anlamı olduğunu ifade eder. Çünkü İbnü'l-Arabî, diğer hacı adayları gibi Kahire'den ayrıldıktan sonra doğrudan Mekke'ye gitmek yerine Filistin üzerinden, Hz. İbrahim'in kabrini ve Mescid-i Aksa'yı ziyaret ettikten sonra Hicaz'a gelmiştir. Addas, onun bu haç seyahatini Hz. Peygamberin miraç hadisesi ve Şeyh-i Ekber'in manevi yolculuğuyla paralel tarzda sembolik olarak açıklar. Bk. Addas, *age,* s. 206, 207.

55 İbnü'l-Arabî, *Zehairü'l-A'lâk Şerhu Tercümânî'l-Eşvâk,* tahk.: Halil İmran Mansur, Beyrut 2000, s. 7.

56 *age,* s. 8, 9.

Arabî de onunla beraber Konya'ya yönelir. 602/1205'te Konya'da bulunan İbnü'l-Arabî, burada bir müddet sonra Şeyh Evhadüddin Kirmanî ile görüşür ve hatta talebesi Konevî'nin eğitimini bir müddet için Kirmânî'ye tevdî eder.[57]

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'dan tam olarak ne zaman ayrıldığı bilinmemekle beraber 620/1221 yılında artık Şam'a yerleşmiş olduğu görülmektedir. Burada 627/1229 yılı Muharrem ayında manevi bir işaretle *Fusûsü'l-Hikem* isimli kitabını yazar.[58] Mekke'de 598/1201 yılında telife başladığı hacimli eseri *Fütûhât*'ın ilk nüshasını Şam'da 629/1231 yılında tamamlar. Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî 22 Rebiülâhir 638/ 8 Kasım 1240 tarihinde Şam'da vefat etmiş ve burada Kasyûn dağı eteklerine defnedilmiştir.[59] Türbesi, sonraki devirlerde oluşan ilmi taassub ve aleyhte propagandaların tesiriyle unutulmaya yüz tutmuş ve bir süre bakımsız kalmıştır. Osmanlı Sultanı I. Selim (Yavuz) Mısır seferi dönüşünde şeyhin türbesini tamir ettirmiş, yanına bir cami bir de tekke ilave ettirmiştir. Daha sonra II. Abdülhamid tarafından bir kere daha tamir ettirilen bu türbe halen ziyaret mahalli olmayı sürdürmektedir.[60]

1.2. Eserleri

Oldukça velûd bir müellif olan İbnü'l-Arabî, hayatı hakkında olduğu gibi eserleri hakkında da bizzat kendisi bilgi vermektedir. Başta *Fütûhât* olmak üzere muhtelif eserlerinde müellefâtı hakkında bilgiler vermesinin yanı sıra iki kez kendi eserlerinin listesini çıkarmıştır. Osman Yahya'nın tespit ettiğine göre, 627 senesinde Şam'da, Sadreddin Konevî için oluşturulan ilk listede İbnü'l-Arabi, 248 tane eserinin ismini zikretmektedir.[61] Eserlerinin bir diğer listesini ise İbnü'l-Arabi, Eyyûbî hanedânından Melik Adil'in oğlu, Şam Sultanı Melik Eşref Muzaffer Bahauddin Musa'ya[62] verdiği icazetnamede sıralamaktadır. 632 sene-

57 Addas, *İbn Arabi*, s. 235, 236, 237; Kılıç, *agt.*, s. 22.

58 Bk. Kâşanî, Abdurrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kahire 1966, s. 9

59 Makkarî, *Nefh*, c. II, s. 363. Aynı türbeye daha sonra iki oğlu Muhammed Imâduddîn ve Muhammed Sa'deddîn de defn edilmiştir. *age*, c. II, s. 369, 370.

60 Sâmî, Şemsettin, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (Mihran Matbası), İstanbul 1306, c. I, s. 647; Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s. 57, 58; Kılıç, *agt.*, s. 24.

61 Bk.Yahya, Osman, *Müellefâtu İbn 'Arabî*, Fransızca'dan çev.: Ahmed Mahmud et-Tîb, Kahire, 1992, s. 30, 31.

62 Eyyubî hükümdarlarındandır. Önce 607-618 yılları arasında Meyyafarikin'de, ardından da 627'den 635/1238'deki vefatına kadar Şam'da hüküm sürmüştür. Meyyafakirin'de kendisinden sonra, 627'den 645/1247'ye kadar hüküm sürmüş olan Melik Muzaffer Şihabüddin'le karıştırılmamalıdır. Addas *İbn Arabi* s. 112.

sinde Şam'da yazmış olduğu bu icazetnamede ise 289 eserini zikretmektedir.[63] Şeyh-i Ekber'in eserleri üzerine en kapsamlı çalışma, mezkûr bu iki liste ve şeyhin diğer eserleri esas alınmak suretiyle Osman Yahya tarafından Fransızca olarak kaleme alınmıştır.[64] Osman Yahya'nın oluşturduğu genel fihristten, mükerrer ve izafeler[65] çıkartıldığında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşık 550 civarında eseri olduğu tahmin edilmektedir.[66] Fakat maâlesef bu eserlerden sadece 245 kadarı günümüze ulaşabilmiştir.[67] İbnü'l-Arabî, başta Tasavvuf olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tarih vb. gibi konularda yüzlerce eser kaleme almıştır. Genelde yazılarını nesir ile yazmakla beraber nazma da önem verdiğinden bir hayli şiiri de bulunmaktadır. İfadeleri veciz ve mücmel olmakla birlikte bezen hayli yoğun ve tezatlıdır. Zira o, bütün eserlerini diğer kitap telif edenler gibi sistematik olarak düşünüp yazmadığını, bunların düşünce mahsûlü olmaktan ziyade birer ilahi dikte olduklarını özellikle belirtir.[68] En meşhur eserleri şunlardır: *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye, Füsûsü'l-Hikem, İnşâü'd-Devair, Ukletü'l-Müstevfiz, et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye, et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye, Ankâ-ı Muğrib, el-Meârifü'l-İlahiyye (Divan), el-Abâdile, Ruhu'l-Kuds, Tercümanü'l-Eşvâk...*

1.2.1 el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye

Kısaca *el-Fütûhât* olarak anılan eserin tam adı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî*

63 İbnü'l-Arabi, *İcaze,* ss. 23-39; Yahya, *Müellefât,* s. 45.

64 Yahya Osman, *Historie et Classification de L'oeuvre d'Ibn 'Arabî,* Şam 1964. Eser Arapça'ya çevrilmiştir bkz 58. Dipnot.

65 Mesela şu eserler İbnü'l-Arabî'ye izafe edilenlerdendir: *Tefsîru İbni'l-Arabî:* İbnü'l-Arabî'ye izafeten basılan bu tefsir (Beyrut 1968) Kâşânî'nin *Te'vîlâtü'l-Kurân'*ıyla karıştırılmıştır. Bk. Yahya, *Müellefât*, s. 254, 255; Lory, Pierre, *Kâşâni'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri,* çev.: Sadık Kılıç, İstanbul 2001, s. 25, 26. İbnü'l-Arabi'nin bizzat kendi eserlerinde zikrettiği ve 64 ciltten oluştuğunu söylediği *el-Cem'u ve't-Tafsil* isimli tefsiri ise maalesef bu gün kayıptır. Bk. İbnü'l-Arabi, *İcaze,* s. 32; Yahya, *Müellefât*, s. 276; Kılıç, *agt.* s. 30. Yine şu eserler de İbnü'l-Arabî'ye izafe edilenlerdendir: *Risaletü'l-Ehadiyye,* bk. Yahya, *age,* s. 323, 324. *Risâletü't-Tevhîd:* Şemseddin Fenârî (ö.834/1431)'ye aittir. Bk. Yahya, *age,* s. 331. *Risâletün fi'l-Ehadiyye/Risaletün men Arefe Nefsehû Fekad Arefe Rabbehû:* Evhadüddin Balbânî (ö.686/1287)'ye aittir. Bk. Yahya *age,* s. 342, 343. *el-Bülga fi'l-Hikme:* İbnü'l-Arabi'ye ait olduğu iddiasıyla Nihat Keklik tarafından yayımlanmıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme*, nşr. Nihat Keklik, İstanbul 1969. Tahkik edilen eserde her hangi bir müellif ismi olmadığını bizzat Nihat Keklik söyler. *age,* s. 9. Fakat bu eser, M. Takî Dânişpejuh tarafından işrâkî düşünür Yâkut el-Ebherî'ye izafe edilerek Tahran'da neşrolunmuştur. Bk. Kılıç, *agt.* s. 29, dipnot 112.

66 Yahya, *age,* s. 79.

67 Kılıç, *agt.* s. 29; Aynı müellif, "İbnü'l-Arabî", *DİA,* c. XX, s. 514.

68 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 265.

Ma'rifeti'l-Esrârî'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye'dir.[69] Ayrıca İbnü'l-Arabî bu eserinden kısaca *el-Fethu'l-Mekkî* şeklinde de bahsetmektedir.[70] İbnü'l-Arabî bu devâsâ eserini özellikle şeyhi Abdülaziz el-Mehdevî ve yakın dostu, âzatlı köle Abdullah Bedr el-Habeşî'ye ithâfen kaleme almıştır.[71] Feth/fütûhât kelimesinin etimolojik ve ıstılâhî anlamının da işaret ettiği gibi İbnü'l-Arabî bu eserini, Mekke'deki tecrübesi esnasında elde ettiği manevî açılımlar ve ilhamlar neticesinde kaleme almıştır. Nitekim *el-Fütûhâtü'l-Medeniyye*[72], *el-Fethu'l-Fâsî*[73] ve *Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye*[74] gibi eserlerini de kendisine fetihlerin geldiği yerlere (Medine, Musul, Fas) göre isimlendirmiştir. *Fütûhât*'ın bu özelliğini çeşitli vesilelerle vurgulayan İbnü'l-Arabî, sadece ihtiva ettiği bilgilerin ilham ürünü olması bakımından değil, bu bilgilerin işleniş biçimi, üslûbu, imlâsı, tertibi gibi husûsiyetleri bakımından eserinin tam bir mânevî feth ve ilahi ilham ürünü olduğunu söyler.[75] Bu özellik sadece *Fütûhât* için değil onun diğer eserleri için de geçerlidir. *Fusûsü'l-Hikem*'in yazılışı hakkında da bu türden bilgiler vermektedir.[76]

1.2.1.1. Eserin Yazılışı

İbnü'l-Arabî, Mekke'deki ilâhi fetihler sonucu kendisinde hasıl olan marifetleri kaleme aldığı *Fütûhât*'ın ilk yazılış serüveni hakkında misal âleminde yaşamış olduğu bazı tecrübelerini sembolik tarzda anlatır. Esasında hayatından bahsederken de değindiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'nin külli tarzdaki ilk fethi henüz Mekke'ye gelmezden önce İşbiliyye mezarlığındaki uzleti esnasında gerçekleşmiştir. Bu ilk fethi sonrasında şöyle söyler: *"O mezarlıkta dört gün kaldım, sonra oradan bütün bu ilimlerle çıktım"*[77] Bu şekilde sahip olduğu bütün ilimlerini bu ilk fethine bağlayan İbnü'l-Arabî, daha sonra da çeşitli vesîlelerle bu tarz tecrü-

69 *age*, c. I, s. 73.

70 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn, Resailu İbn Arabî* içinde, tahk.: Muhammed İzzet, Kahire ts. s. 90; Yahya, *Müellefât*, s. 430.

71 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:)*, c. I, s. 72.

72 Eser hakkında bk. Yahya, *age*, s. 474.

73 Şeyhin harfler ilmi üzerine yazdığı *el-Mebâdî ve'l-Gâyât* isimli eserinin diğer ismidir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-Mim*, s. 90; Yahya, *age*, s. 541.

74 Eser hakkında bk. Yahya, *age*, ss. 260-262

75 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr)*, c. III, s. 245.

76 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, tahk.: Ebu'l-Alâ Afîfi, Kahire 1946, s. 47.

77 Bağdâdî, İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri, s. 21; Addas, İbn Arabî, s. 56, 57.

beler yaşayacak, icmâlî tarzda elde ettiği meârifini tafsîlî olarak gerçekleştirecek ve bu bilgilerini uzun bir telif hayatı boyunca, ömrünün sonuna kadar yazacaktır. Mekke'de yaşadığı bu tecrübelere İbnü'l-Arabi, *Fütûhât'*ta genişçe yer vermektedir. Bunların ilkinde, 598 senesinin hac mevsiminde[78] yaşadığı bir tecrübesinde hem *Fütuhat'*ı yazmaya başlaması ve hem de kendisinin velayetin nihâi derecesine ulaştırılması hususunda açık bilgiler vermektedir. Misal âlemindeki bu vakıasında İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberi oldukça yüce bir makamda görür; diğer peygamberler ile Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali onun huzurundadırlar. Melekler Hz. Peygamberin makamını çevrelemişler ve onun önünde saf tutmuşlardır.[79] Bu tecrübesini İbnü'l-Arabî, şöyle anlatır:

> "...Hz. Peygamber, Hâtem (Hz. İsa) ile aramızdaki makam ortaklığı sebebiyle beni Hâtem'in arkasında gördü ve ona şöyle dedi: 'Bu senin benzerin, oğlun ve dostundur. Onun oturması için kürsüyü getir ve önüme koy.' Sonra bana işaret etti ve sözlerine şöyle devam etti: 'Kalk ey Muhammed, kürsüye çık ve beni gönderene, seni vazifelendirene hamd et; çünkü sende benden bir parça vardır ve artık benden uzak kalmaya sabrı kalmamıştır. Senin zatındaki hakikate hükmeden de o parçadır'... Hâtem kürsüyü yerleştirdi. Kürsünün alınlığında parlak bir nurla 'bu en saf Muhammedî makamdır, buraya oturan onun varisidir, Allah bu zatı şeriatın muhafazası için göndermiştir' yazıyordu. O anda bana hikmet vergileri bahşedildi. Sanki bana cevâmiu'l-kelim verilmişti...[80] Nihayet bu yüce vakıadan geri gönderilerek bu dünyaya döndüm ve bu mukaddes hamdı kitabın giriş kısmı yaptım"[81]

*Fütûhat'*ın girişini bu şekilde misal âlemindeki bir vakıasından sonra kaleme alan İbnü'l-Arabî, Kâbe'de, tavaf esnasında yaşadığı esrarengiz bir tecrübesini de *Fütûhât'*da anlatır. Bu tecrübesinde İbnü'l-Arabî, Hacer-i Esved'in önünde bir vecd hali yaşar, ve olağan üstü vasıfları olan, sıra dışı bir gençle *(fetâ)* karşılaşır. Bir görünüp bir kaybolan bu genç, hem susan hem konuşan, hem basit hem mürekkeptir, aynı zamanda ne canlıdır ne de ölü. Yaratılışı gereği işaret ve remizlerle konuşur.[82] Kendisinden kâh bir melek kâh bir insan gibi bahsedilen bu gencin kim olduğu konusunda; Rûhu'l-Kuds'ün bir tecessümü[83], İbnü'l-Arabî'nin rûhânî eşi, semâvî ikizi *(divine alter ego)*[84] gibi farklı gö-

78 Addas, *age,* s. 207.
79 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 44.
80 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk),* c. I, s. 44, 45.
81 *age,* c. I, s. 58.
82 *age,* c. I, s. 215, 216.
83 Addas, *İbn Arabi,* s. 210.
84 Corbin, *Creative Imagination,* s. 278, 279.

rüşler ileri sürülmüştür. Esasında İbnü'l-Arabî'nin bu tecrübesini anlatırken kullandığı ifadeleri oldukça semboliktir ve feta ile kimi ya da neyi kastettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Kâbe'nin hakikati ya da levh-i mahfuzun tecessüm etmiş bir şekli olabileceği yönünde görüşler de ileri sürülmüştür.[85] Burada bizim için önemli olan husus, feta ile gerçekleştirilen bu sessiz/sembolik diyalogdan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gibi devâsa bir eserin husûle gelmesidir. Çünkü ibare ehline kapalı olan, en beliğ hatiplerin dahi hiçbir nasibinin olmadığı bu sembolik konuşmayı İbnü'l-Arabî anlamış ve onun hakikati kendisine açılmıştır.[86] Nihayet Fetâ, İbnü'l-Arabî'ye şunları söyler:

> "Peşimden ayak izlerimi takip ederek benimle birlikte tavaf et. Bana bizzat benim ay ışığımla bak ki neşetimden kitabına yazacağın ve kâtiplerine dikte ettireceğin (bilgileri) alasın.[87] ...Şimdi üzerimdeki perdeleri kaldır ve suretimin ihtiva ettiklerini oku.[88] Bende göreceklerini kitabına koy ve arkadaşlarına öğret.[89] O zaman perdelerini açtım ve göz ucuyla onun yazılarına, satırlarına baktım. Kendisine tevdî edilmiş olan nuru, o satırların ihtivâ ettiği gizli ilimlere gözlerimin nüfuz etmesini sağladı. Onun sûretinde okuduğum ilk satır ve muttalî olduğum ilk sır, şimdi gelecek olan ikinci bapta anlatacağımdır."[90]

İbnü'l-Arabi'nin, esrarengiz genç ile olan sembolik diyaloguna yer verdiği birinci baba "Bu kitaba yazdığım şeyleri, onun neşetinin inceliklerinden aldığım ruhun tanınması ve benimle onun arasındaki sırlar"[91] şeklinde bir başlık seçmesinden de anlaşılacağı gibi *Fütûhât* bu tarz mânevî tecrübe ve fetihlerin ürünüdür. Bu kapsamlı eserin ve hatta İbnü'l-Arabî'nin diğer bütün eserlerinin ihtiva ettiği meârif, bu ve benzeri tecrübeler neticesinde onda icmâlî tarzda hasıl olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin bu tecrübesi hakkındaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi burada öğrenme, zahirî anlamda bir eğitim faaliyeti ve zihinsel bir eylem değildir. Yani bu tecrübesinde şeyh, beş yüz altmış bâblık devâsâ eserini bir kişiden veya bir kitaptan satır satır okuyup öğrenmiş değildir. İbnü'l-Arabî

85 Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore,* Fransızca'dan çev.: David Streight, New York, 1993, s. 28, 29; Kılç, Mahmut Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye" , *DİA,* c. XIII, s. 251.

86 İbnü'l-Arabî, *age,* c. I, s. 218.

87 İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:),* c. I, s. 219.

88 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:)* c. I, s. 230.

89 Bu ifade, Osman Yahya tarafından hazırlanan tahkikli neşirde bulunmamaktadır. Bk. *age,* c. I, s. 230; Fakat, Bulak 1329 baskısında ve Ahmet Şemsettin tarafından hazırlanan Beyrut baskısında vardır. Bk. *Fütûhât (byr.),* c. I, 85.

90 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 230.

91 Bk. *age,* c. I, s. 215.

eserine dercedeceği sırları bir kitapta değil bir kimsede mütalaa etmiştir.[92] Yine o, bu kimsenin ona bu sırları okuması ya da telkin etmesi şeklinde değil, bizzat bu kimsenin neşetinde ve hakikatinde bu sırları müşahede etmiştir. Çünkü fetâ, sırlarını öğrenmek istediğinde İbnü'l-Arabî'ye "neşetimin inceliklerine ve görünüşümdeki tertibe bak, istediğin şeyin bende yazılmış olduğunu görürsün. Çünkü ben ne söz söyleyenim ne de söyleten"[93] der. Zaten daha önce de bahsettiğimiz gibi bu diyalog sessiz/sembolik bir diyalogdur. Aslında bu karşılaşmada kelime bile kullanılmamıştır, zirâ yaratılışı gereği sadece sembol ve îmâ ile konuşmakta olan fetâ konuşmaz ama oldukça fasihtir.[94] Şeyh-i Ekber'in muttalî olacağı ve bizim için tercüme edeceği ilimler fetanın bizzat neşetinde sembolik olarak ve icmâlî tarzda bulunmaktadır. Fakat bu vakıayı nasıl yorumluyor olursak olalım, neticede *Fütûhât*'ın hemen o anda müellifin zihninde nihaî şeklini aldığını iddia etmemiz oldukça zordur. Pek çok seneye yayılacak bir yazım süreci içinde sık sık hususi birtakım noktalarda başka ilhamlar söz konusu olacak ve bunlar bazen İbnü'l-Arabî için bile beklenmedik bir nitelik taşıyacaktır.[95] Bazen de bir mesele hakkında daha önceki bir bapta söylemiş olduklarını, talebelerinin soruları ya da ihtiyaçlarına göre bir başka bapta tamamladığını ya da tasrih ettiğini görmek mümkündür. Mesela 296. babın sonunda halku'l-efal meselesine değinirken, talebesi İbn Sevdekin'in bir tespiti üzerine bu meseleyi 2. bapta ele almış olduğundan başka bir tarzda açıklar. Ve hatta tıpkı şeyhlerinin kendisinden istifade ettiği gibi kendisinin de talebesinden istifade ettiğini ve Allah'ın inayetiyle daha önce bilmediği bir şeyi öğrendiğini söyler.[96]

İbnü'l-Arabî eserinin ve daha genel olarak, ister şifâhî ister yazılı olsun bütün irfanının ilhama dayandığını pek çok defa vurgulamaktadır: "Sohbetlerimde ve eserlerimde söylediğim her şey Kur'an hazretinden ve bana fehim anahtarlarının verilmiş olduğu hazinelerinden gelmektedir."[97] *Fütûhât* söz konusu olduğunda ise bu vurgu iyice belirginleşir. Hatta ona göre ilâhî ilham eserin sadece muhtevasını değil tanzimini de tayin etmektedir ve mesela bapların sıralanışındaki zahirî ahenksizliğin sebebi de bu ilhamdır. "Şer'î ahkâmın sırları"na dair 88. baba ilişkin olarak şöyle yazar: "Bu babı ibadetlere dair babın ön-

92 Addas, *İbn Arabî*, s. 211.
93 İbnü'l-Arabî, *age*, c. I, s. 219.
94 *age*, c. I, s. 222.
95 Addas, *İbn Arabî*, s. 211.
96 İbnü'l-Arabi, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 464.
97 *age*, c. VI, s. 61.

cesine yerleştirseydik daha muntazam görünürdü, ama böyle varid oldu. Bu benim şahsi bir tercihim değildir."[98] Bunu da bizzat Kur'an'ın tertibine benzetir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre, *"namazlara (özellikle) orta namaza (ikindiye) devam edin. Saygı ve bağlılık içinde Allah'a kulluk edin"* (Bakara 2/238) ayetinin talak ve nikah hakkında hükümler ihtiva eden ayetler arasında gelmesi de zahiren irtibatsız gibi görünen bu tertip de bir hikmete binaendir.[99] İşte İbnü'l-Arabî, Mekke'deki manevî fütûhâtı neticesinde 598/1201 yılında *Fütûhât*'ı telife başlamış ve bu muhteşem eserini Şam'da 629/1231 yılında uzun bir tahkik neticesinde tamamlamıştır.

1.2.1.2. Eserin Nüshaları

İbnü'l-Arabi, Mekke'de 598/1201 yılında telife başladığı hacimli eseri *Fütûhât*'ın ilk nüshasını Şam'da, 629/1231 yılı Safer/Aralık ayında tamamlar.[100] Mekke şerifi Yûnus b. Yusuf'un kızı Fatıma'dan doğan oğlu Imâdüddîn Muhammed el-Kebîr'e verdiği[101] *Fütûhât*'ın bu ilk müellif nüshası, müstensih nüshası (Beyazıt, no: 3743-3746) bulunmakla beraber, bu gün mevcut değildir. Müellif yaklaşık üç yıl sonra 632/1234'te bu eseri bütünüyle gözden geçirerek ikinci kez yazmaya başlamış ve 24 Rebîülevvel 636/1238'de tamamlamıştır.[102] İbnü'l-Arabî, vefatından iki yıl önce bizzat kendi eliyle otuz yedi cilt halinde yazdığı bu ikinci nüshaya bazı eklemeler yaptığını söyler.[103] Bazı tashihleri de ihtiva eden bu nüshanın şeyhin en mütekâmil fikirlerini ihtiva ettiği söylenebilir. Eserin ilmi neşrini hazırlayan Osman Yahya *Fütûhât*'ın en mükemmel metninin bu iki müellif nüshasının birlikte tahkik edilerek elde edilebileceğini, zîra ikinci nüshada bu eklemelerle birlikte bazı çıkarmaların da söz konusu olduğunu söyler.[104] Osman Yahya bu iki nüsha arasınada tespit ettiği lafzî, fikrî ve tarihî bazı farklılıklara işaret eder ve İbnü'l-Arabî'nin ilk nüshada ifade bakımından daha cüretkâr olduğunu vurgular.[105] Müellif tarafından kaleme alınan ikinci nüsha bir

98 *age,* c. III, s. 245.
99 *age,* c. III, s. 245.
100 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 20, (takdim); Yahya, *Müellefât,* s. 434.
101 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c. VIII, s. 389.
102 Aynı yer
Yahya, *Müellefât* s. 434; Addas, *İbn Arabî,* s. 287, 289.
103 İbnü'l-Arabî, *Fütühât (byr.),* c. VIII, 389.
104 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 20, (takdim).
105 *age,* c. V, s. 37, 38, (takdim).

süre İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki türbesinde muhafaza edildikten sonra üvey oğlu Sadreddin Konevî'ye intikal etmiş, XX. yüzyılın başlarına kadar da onun Konya'daki zaviye kütüphanesinde özenle korunmuştur. Bu nüsha bugün İstanbul'da Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndedir (no: 1845-1881). Konya nüshası olarak bilinen ve otuz yedi ciltten müteşekkil bu nüsha açık ve itinalı bir mağrib neshiyle yazılmıştır.[106] Bu nüshada, eserin tamamımın müellife hayatta iken okunduğunu ve eserin hem müellif ve hem de geniş bir öğrenci kitlesi tarafından dinlenip tetkik edildiğini gösteren sema' kayıtları bulunmaktadır.[107] Osman Yahya *Fütûhât*'ın yetmiş bir sema' kaydını tespit etmiştir ve bu kayıtlara eserin tahkikli neşrinde yer vermiş, kayıtların tamamını ise İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkındaki kapsamlı çalışmasında zikretmiştir[108] Bunlardan ilk elli yedisi 633 ve 638 seneleri arasında bizzat İbnü'l-Arabi tarafından verilmiş olan derslerin sema' kaydıdır.[109] Son on dördü ise şeyhin vefatından sonra İbn Sevdekin ve Konevî tarafından verilen derslerin kayıtlarıdır.[110] Bu kayıtlar hem bu derece kapsamlı bir eserin sonradan izafelerle tahrif edilmesi gibi bir problemi ortadan kaldırması hem de şeyhin yakın çevresi ve öğrencileri hakkında sıhhatli bilgiler vermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkında kıymetli bir eser vücûda getiren Claude Addas, bu sema' kayıtlarını değerlendirmek sûretiyle şeyhin öğrencileri hakkında bazı kanaatlere ulaşmıştır. Meselâ Addas, 633 ve 638 seneleri arasında bizzat İbnü'l-Arabî tarafından verilmiş olan ilk elli yedi dersin sema' kayıtlarından şeyhin derslerine katılanların sayısının yüz yirmi civarında olduğunu söyler.[111] Yine bu kayıtlardan, şeyhin özellikle tasavvufî kimlikleriyle temayüz etmiş meşhur öğrencileri Konevî, Tilimsânî ve İbn Sevdekin'in haricinde, ulemâ çevrelerinden de bu ders halkasına katılanların olduğu tespit edilmiştir. Bunlar; kadı, hatip, vaiz, imam, muhaddis gibi ulemâ muhitinden olan talebelerdir. Ayrıca oldukça geniş olan bu dinleyici kitlesinde, meşhur sufîlerin ve ilim adamlarının yanı sıra, sıradan

---

106 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 34, 35, (takdim); Kılıç, "Fütûhât", *DİA,* c. XIII, s. 252, 253.

107 Bu sema' kayıtları sadece *Fütûhât* için değil şeyhin diğer eserleri için de söz konusudur. Fakat, konularının olağanüstü çeşitliliği sebebiyle eleştirilere en az imkân veren *Fütûhât* derslerine oldukça kalabalık bir dinleyici kitlesi katılırken, şeyhin doktrinal ve metafizik niteliği daha ağır basan eserlerinin ise çok daha sınırlı bir öğrenci halkası içinde okunmaktadır. Meselâ, *Fusûs*'un tek bir sema' kaydı vardır ve yegane dinleyici de Konevî'dir. Bk. Yahya, *Müellefât,* s. 479.

108 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:),* c. I, s. 137, 214, 294, 361; Yahya, *Müellefât,* ss. 435-466.

109 *age,* ss. 435-463.

110 *age,* ss. 464-466.

111 Addas, *İbn Arabî,* s. 272.

mütevazı bir toplumsal tabakaya mensup kişilerin de bulunmasından hareketle Addas, Şeyh-i Ekber'in irfanının belki herkese açık ve harc-ı âlem sayılmasa bile gayr-i meşrû ve gizli sayılmadığı kanaatine ulaşmaktadır.[112]

Şeyhin vefatından sonra da asırlar boyunca birçok defa istinsah edilen *Fütûhât*'ın İstanbul kütüphanelerinde, hatta sadece Süleymâniye Kütüphanesinde yüzlerce nüshası bulunmaktadır.[113] Bu nüshalardan bazıları oldukça eskidir. Meselâ, müellifin 629 yılında tamamladığı ilk nüshadan istinsah edilen Beyazıt (no: 3743-3746) nüshası 683/1284 yılından önce istinsah edilmiştir. Maalesef eksik olmakla beraber Fatih (no: 275) nüshası da, bizzat İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem öğrencilerinden olan İbn Sevdekin en-Nûri (ö.646/1248) tarafından istinsah edildiği için eski ve önemli bir nüshadır.[114] Görüldüğü gibi bu gün *Fütûhât*'ın, bizzat İbnü'l-Arabî tarafından yazılan ikinci nüshası mevcuttur ve bu nüsha Türkiye'dedir. Yine bizzat onun yazdığı ve bu gün mevcut olmayan ilk nüshanın ise, İbnü'l-Arabî'nin asrında ve ilk dönem öğrencisi tarafından kaleme alınan oldukça eski müstensih nüshaları bulunmaktadır. Böyle olmakla beraber Abdülvehhâb eş Şa'rânî, Mısır'daki bazı nüshalarda tahrifat yapıldığı iddiasını ileri sürmüştür. Şa'rânî, *Fütûhât*'ı özetlemeyi amaçladığı *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* isimli eserinde, *Fütûhât*'ın bazı nüshalarında rastladığı cumhurun itikadına muhalif ifadelerin onun eserine sonradan yapılmış izafeler olduğu tezini ileri sürer. Bu tezini de, bu tür sokuşturmaların tarih boyunca birçok meşhur âlimin eserlerinde de rastlandığını ileri sürerek desteklemeye çalışır.[115] Bu iddiasını ileri sürerken Şa'rânî'nin hangi nüshaları kastettiği kesin olarak belli değildir. İbnü'l-Arabî üzerine çalışmalarıyla meşhur Ebu'l-Alâ el-Afîfî ise Şa'ranî'nin, İbnü'l-Arabî'yi savunma sâikiyle bu iddiasını ileri sürdüğü ve bunu yaparken de şeyhi oldukça sınırlı bir bakış açısıyla değerlendirdiği kanaatindedir. Zirâ bizzat İbnü'l-Arabi'nin yazdığı nüsha ile Bulak baskısının pek çok sayfasını karşılaştırdığını ve aralarında pek bir anlam değeri olmayan basit farklılıklardan başka bir şeye rastlamadığını söyler ve en azından Bulak baskısı için her hangi bir tahrifin söz konusu olmadığını ekler.[116]

Sadece tasavvuf tarihi açısından değil, bütün İslam düşünce tarihi açısın-

---

112 Addas, *İbn Arabî*, s. 274.

113 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:)*, c. I, s. 34 (takdim). Eserin, birçok farklı kütüphanede bulunan nüshaları için bk. Yahya, *Müellefat*, ss. 430-434.

114 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:)*, c. I, s. 35, 36.

115 Şa'rânî. Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyani Akâidi'l-Ekâbîr*, Kahire 1959, c. I, s. 7.

116 Ebu'l-Alâ Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2000, ss. 288-290.

dan oldukça önemli bir eser olan *Fütûhat'*ın, müellif nüshası ülkemizde mevcut olmasına rağmen maalesef tam bir ilmî neşrine bugün sahip değiliz. Esasında eserin ilmî neşrine 1972 yılında Osman Yahya tarafından Mısır'da başlanmıştır. Oldukça kapsamlı ve titiz bir tahkik faaliyeti olarak planlanan bu çalışmada *Fütûhât'*ın yukarıda bahsettiğimiz Konya, Beyazıt, Fatih nüshaları ile Bulak baskısı esas alınmıştır.[117] Mısır Kültür Bakanlığı ve Sorbone Üniversitesi'nin başlattığı bu projeye XII. ciltten itibaren UNESCO tarafından da destek verilmiştir. Konya müellif nüshasına uygun olarak otuz yedi cilt halinde neşredilmesi planlanan eserin maalesef en son XIV. cildi yayımlanabilmiştir.

*Fütûhât'*ın tahkikli olmasa da birkaç farklı baskısı vardır. Eser, ilk olarak Emir Abdulkadir el-Cezairî tarafından Mısır'da neşredilmiştir (Bulak 1297). Ayrıca eser 1876 ve 1911'de tekrar basılmış, bu son baskının Beyrut'ta birçok tıpkıbasımı yapılmıştır (Beyrut, ts.). Üçüncü basımda önceki baskılara göre bazı farklılıklar ve baskı hataları bulunduğundan ilk baskı daha muteber sayılır.[118] Ayrıca eser, Beyrut'ta Ahmed Şemseddin tarafından 9 cilt halinde basılmış, bu baskıda IX. cilt *Fütûhât'*ın genel bir fihristi olarak düzenlenmiştir.[119] Ayrıca eserin, İbnü'l-Arabi'nin vasiyetlerini ihtiva eden son bölümü *el-Vasâya* adı altında ayrı bir kitap olarak basılmıştır.[120]

1.2.1.3. Şerhleri, Muhtasarları ve Tercümeleri

Oldukça geniş muhtevalı ansiklopedik bir eser olduğu için *Fütûhât'*ın tam bir şerhi yoktur. Fakat eserin geneline nispetle kapalı bir üslupla yazılmış olan bazı bâbları ile eserdeki bazı beyitler şerh edilmiştir. Müellifi meçhul birçok şerhin yanı sıra ekberî çizgileriyle meşhur bazı önemli simalar da *Fütûhât'*ın kısmî şerhlerini yapmışlardır.[121] Bu kısmî şerhlerden bazılarını ilgili bölümlerine göre şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Fütûhat'*ın giriş kısmı üzerine yapılan şerhler: Muhammed b. Arabî el-Cezâirî'nin *Şerhu Hutbeti'l-Fütûhât'*ı (DTCF. Ktp., İsmail Sâib, no: 5147), Muhammed el-Ba'lî el-Eş'arî'nin mukaddimedeki bazı ifadeleri şerhi, (Ber-

117 İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:)*, c. I, ss. 34-36, (takdim).

118 Kılıç, "Fütûhât", s. 254.

119 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)* c. IX.

120 İbnü'l-Arabî, *el-Vasâyâ*, tahk.: Muhammed İzzet, Kahire ts.

121 Bu şerhler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yahya, *Müellefât*, ss. 468-471; Kılıç, "Fütûhât", s. 254, 255.

lin Königlichen Bibliothek no: 2875), Abdullah Salâhî'nin eserin, *"el-hamdü li'llâhi'llezî evcede'l-eşyâe 'an 'ademin ve 'ademihî"* şeklindeki ilk cümlesi üzerine isimsiz bir şerhi (Selîmiye no: 630/vr. 121b-126a), Abdullah Bosnevî'nin yine bu ilk cümle üzerine *Enfesü'l-Vâridât* isimli şerhi (Yahya Efendi no: 2864/ vr. 38-54).[122]

2. Fütûhât'ın 6. bâbı üzerine şerhler: Abdullah Bosnevî'nin *Risâletü Halli'l-Mahalli'l-Mukfel* isimli şerhi (İstanbul Ünv. no: 3164/ vr. 15b 19b).[123]
3. 559. bâb üzerine şerhler:
4. Abdülkerim el-Cîlî'nin *Şerhu Müşkilâtî'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye* (Şehit Ali Paşa no: 2717/ vr. 48-70) ve *Risaletün fi'l-Etvâri's- Seb'a* (Şehit Ali Paşa no: 1397/ vr. 127- 128) adlı eserleri.[124]
5. Ayrıca Şeyh Ömer Gürânî, *Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekkî* adıyla eserin bazı bölümlerini Türkçe, kısmen de Arapça olarak şerh etmiştir.
6. Sarı Abdullah Efendi de, *Fütûhât*'ın özellikle 309. bölümü ve diğer bazı bölümlerinde yer alan melâmete dair konuları *Mir'âtü'l-Asfiyâ fî Sıfâti Melâmetiyyeti'l-Ahfiya* adı altında şerh etmiş ve bu ser *Mirkâtü'l-Evliyâ* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.[125]
7. İsmail Hakkı Bursevî'ye mi yoksa Niyâzî-i Mısrî'ye mi ait olduğu kesin olarak bilinmeyen *Lübbü'l-Lüb* adlı risale ise *Fütûhât*'ın "hazerat-ı hams" ile ilgili bölümlerinin tercüme ve şerhinden ibarettir.[126]
8. Ayrıca tam bir şerh niteliğinde olmasa da, yakın zamanda Nihat Keklik tarafından kaleme alınan *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdâk Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye* isimli kapsamlı çalışma da *Fütûhât*'ın anlaşılıp yorumlanması açısından oldukça önemlidir. Mezkûr eserde *Fütûhât*'tan, İbnü'l-Arabî'nin kaynakları ve eserleri bakımından kriter olabilecek muhtelif birçok parça seçilmiş ve tahlil edilmiştir.[127]

Bunların yanı sıra eserde geçen bazı şiirler de müstakil şerhlere konu olmuştur. Meselâ, *"Künnâ hurûfen 'aliyen..."* şeklinde başlayan beyit Müeyyidüddin el-Cendî, Molla Fenârî, Abdurrahman el-Bistâmî, Celâleddin

122 Bk. Yahya, *age,* s. 468, 469.

123 *age,* s. 469.

124 *age,* s. 470, 471.

125 Kılıç, *ag,* s. 255.

126 Eser, İsmail Hakkı Bursevî'ye izafe edilerek İngilizce'ye de çevrilmiştir. Bk. Bursevi, Ismail Hakki, *Kernel of Kernel,* Great Britain 1981.

127 Bk. 4 nolu dipnot.

ed-Devvânî, Ulvân el-Hamevî gibi âlimler tarafından, *"bi kuvveti 'ayni'ş-şühûd..."* ibaresiyle başlayan beyit de Dâvûd-i Kayserî tarafından şerh edilmiştir.[128] *"Subhâne men ezhre'l-eşyâe..."* şeklinde başlayan beyit ise *Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher* adı altında Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî tarafından şer edilmiştir.[129] Ayrıca *"er-Rabbu hakkun ve'l-'abdu hakkun.."* şeklinde başlayan beyit ise *Risâletü'l-fethi'l-Mübîn* adıyla Abdullah el-Hâlidî ve Cemâl-i Halvetî tarafından şerh edilmiştir.[130]

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin havâssü'l-havâsın akidesini anlattığı bölümde pek tafsîlât vermediğini söyleyen çağdaş Mısır meşâyihinden Muhyiddin et-Tu'mî de ilgili bâba *Tekmiletü Fütûhâti'l-Mekkiyye* adı altında altmış bölümlük bir tekmile yazmıştır.[131]

*Fütûhât'*ın şerhlerinin yanı sıra ihtisarları da yapılmıştır. Bunlardan en meşhurları Şa'rânî (ö.973/1567)'nin *Levâkihu'l-Envâr, el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* ve *el-Kibrîtü'l-Ahmer* isimli muhtasarlarıdır. Şa'rânî, *Fütûhat'*ı önce *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye el-Müntekât mine'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye* isimli eserinde özetlemiş, sonra da bu eserini *El-Kibrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-Ekber* adı altında daha da muhtasar hale getirmiştir.[132] Ayrıca Şâ'rânî bu bağlamda, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbîr*[133] adı altında başka bir eser yazmış ve bu eserinde de keşif ehli ile kelamcıların inançlarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Eser, başta *Fütûhât* olmak üzere Şeyh-i Ekber'in diğer bazı eserlerinden geniş alıntıları ihtiva ettiği için *Fütûhât'*ın muhtasarı niteliğindedir. Zaten Şâ'rânî de *Yevâkît'*in, *Fütûhât* ekseninde döndüğünü, her bir bölümü yazmak için *Fütûhat'*ı bir kez mütâlaa ettiğini eserin sonunda belirtir.[134] Ayrıca Şeyh-i Ekberi, ifade ve derinlik bakımından sûfiyyenin en kapsamlısı gördüğünü, dolayısıyla da büyük sufîlerin akidesini ihtiva eden eserini, şeyhin başta *Fütûhât* ve diğer bazı eserleri temelinde inşâ ettiğini söyler.[135]

128 Kılıç, "Fütûhât", s. 255.

129 Şerh hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1998, ss. 108-111.

130 Yahya, *Müellefât*, s. 469.

131 Et-Tu'mî, Muhyiddin, *Tekmiletü Fütûhâti'l-Mekkiyye*, (Mektebetü's-Sakafiyye) Beyrut 1993.

132 Bk. eş-Şâ'rânî, Abdülvehhâb, *el-Kibrîtü'l-Ahmer, el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr'*in hamişinde, Kahire 1959, s. 2.

133 Şâ'rânî'nin hayatı ve bu eseri hakkında bk. Uluç, Tahir, "Abdülvahhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir Adlı Eseri", *Tasavvuf*, yıl: 3, s. 9, temmuz-aralık 2002, ss. 209-219.

134 Bk. Şâ'râni, *el-Yevâkît*, c. II, s. 201.

135 *age*, c. I, s. 3.

Fütûhât üzerine başka birçok ihtisar çalışması daha vardır: Abdulganî en-Nablûsî'nin *Sevati'ul-Envâri'l-Kudsiyye*'si, Abdulmuhsin b. Muhammed'in *el-Müntehab mine'l-Fütûhât*'ı, Hüseyin Hamdi el-Hanefî er-Rûmî'nin *Safvetü'l-Fütûhât*'ı, hep şeyhin ansiklopedik eseri üzerine yapılmış muhtasarlardır.[136]

Şerhlerinde olduğu gibi *Fütûhat*'ın tam bir tercümesi de yoktur. Fakat bazı dillere kısmî tercümesi yapılmıştır. Batıda ilk kez Michel Valsan (Mustafa Abdülaziz) tarafından Fransızca kısmî bir tercüme yapılmış ve on bir parçadan ibaret olan bu tercüme 1953-1966 yılları arasında *Etudes Traditionneles (Paris)* dergsinin çeşitli sayılarında yayımlanmıştır.[137] Daha sonra Valsan'ın talebelerinden Charles-André Gilis (Abdürrezzâk Yahya), "Hac ve Sırları" adlı 72. bölümü *La Doctrine Initiatique du Périnage* (Paris 1982) adıyla, "Rahmanî Nefes ve Sırları" adlı 198. bölümü ise *Le Coran et la Fonction d'Hermés* (Paris 1984) adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir. Diğer taraftan muhabbete dair 178. Bölüm Maurice Gloton tarafından *Traité de I'amour* (Paris 1986), "Kimyâ-i Saâdet" adlı 167. bölüm ise S. Ruspoli tarafından *L'Alchimie du Bonheur Parfait* (Paris 1980) adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir. Yine İbnü'l-Arabî üzerine araştırmalarıyla tanınan Michel (Ali) Chodkiewicz'in başkanlığında Fransızca ve İngilizce'ye yapılan tercümeler ise, Chodkiewicz'in oldukça önemli bir mukaddimesiyle birlikte yayımlanmıştır (*Les Illuminations de la Mecque,* Paris 1988).[138]

Batıda ayrıca *Fütûhât* eksenli oldukça önemli çalışmalar da yapılmıştır. M. Asin Palacios'un, *Fütûhât*'ın bazı bölümleriyle Dante'nin *İlâhî Komedya*'sı arasındaki benzerlikleri gösteren *La Escatologia Musulmâna en la Divina Comedia* (Madrid 1919) isimli eseri yayımlanmıştır. Chodkiewicz'in *Fütûhât* üzerine yorumlarından oluşan makalelerini ihtivâ eden diğer bir Fransızca eser ise *Un Océan Sans Rivage* adıyla yayımlanmıştır (Paris 1992).[139] Yine William Chittick'in *The Sûfi Path of Knowledge* isimli eseri bu açıdan oldukça önemli bir çalışmadır. *Fütûhât*'tan önemli birçok nakil üzerine inşâ edilmiş olan eserde İbnü'l-Arabî'nin metafizik hakkındaki görüşleri, müellifin eserin giriş kısmında kaydettiği gibi uzman olmayanların da anlayabileceği bir tarzda ele alınmıştır.[140] Stephen Hirtenstein ve Michael Tiernan tarafından yayıma hazırlanan

136 Bk. Yahya, *Müellefât,* s. 471, 472.

137 Yahya, *Müellefât,* s. 472; Kılıç, "Fütûhât", s. 255.

138 Kılıç, "Fütûhât", s. 255.

139 Eserin İngilizce tercümesi için bk. *An Ocean Without Shore,* çev.: David Streight, New-York 1993.

140 Bk. Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge,* New-York 1989 s. XX.

Muhyiddin Ibn 'Arabî: A Commemorative Volume adlı derlemede de *Fütûhât*'tan bazı seçkilere yer verilmiştir.[141]

Fütûhât'ın kısmî de olsa Türkçe'de hayli tercümesi vardır. Farklı birçok bâb Osmanlıca'ya ve günümüz Türkçe'sine aktarılmıştır. Bir şeyh bulmadan önce müridin yapması gereken şeyleri ihtivâ eden 53. bâbın mütercimi meçhul bir tercümesi Süleymaniye kütüphanesinde (Tahir ağa no: 772), cennet ve menzillerini ihtiva eden 65. bâbın yine mütercimi meçhul bir tercümesi de İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (Osman Ergin, no: 72) bulunmaktadır. Şeyhlere saygı ve onların kalplerine girme konusuna dair 181. babın Şeyh Mustafa Efendi tarafından yapılan bir tercümesi de basılmıştır (İstanbul 1285). Yine 178. bâb *Neb'a-i Muhabbet* adı altında Ömer Lütfi Efendi tarafından, şeyhin vasiyetlerini ihtiva eden 560. bâb ise Kaymakam Osman Bey tarafından tercüme edilmiştir.[142]

Fütûhât ayrıca, Selahattin Alpay, M. Sadettin Bilginer, İbrahim Aşkî Tanık, Naim Erdoğan ve özellikle de son zamanlarda Mahmut Kanık tarafından kısmî olarak günümüz Türkçe'sine kazandırılmıştır.[143]

1.2.1.4. Eserin Üslûbu ve Muhtevası

Tasavvufî eserler içerisinde ihtiva ettiği madde ve konu bakımından en zengin, ifade bakımından en titiz ve fikir bakımından da en derini olan *Fütûhât*, Tasavvuf Tarihi açısından zirvede bir yerde, adeta dönüm noktasında bulunmaktadır. Şeyh-i Ekber'in vefatından günümüze kadar birçok mutasavvıf, düşünür ve araştırmacı onun eserlerine ve görüşlerine kayıtsız kalamamıştır. Zengin muhteva ve üslupla kaleme alınan *Fütûhât*, bazen eleştirel mahiyette ve dolaylı tarzda da olsa asırlar boyunca birçok kimsenin ilgisini çekmiştir.

Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi muhteva, imlâ ve tertibi ba-

---

141 Bk. *Muhyiddin Ibn 'Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993. Meselâ, William C. Chittiçk'in "Two Chapters from The Futûhât al-Makkiyye", *age*, ss. 90-124 ve J. Winston Morris'in "How to Study the Futûhât: Ibn 'Arabi's Own Advice" *age*, ss. 73-90 isimli yazıları bu açıdan önemlidir.

142 Kılıç, *ag*, s. 256.

143 Bk. Selahattin Alpay, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, İstanbul 1986; M. Sadeddin Bilginer, *Ahadiyyet Risalesi ve Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler*, İstanbul 1983; İbrahim Aşkî Tanık, *Tasavvuf*, İstanbul 1955; Naim Erdoğan, *Fütûhât-ı Mekkiyye'den Altın Sayfalar*, İstanbul ts.; Mahmut Kanık *Fütûhât*'ın şu bölümlerini tercüme etmiştir: 178. bâb, *İlâhî Aşk*, İstanbul 1992; 1., 2., 3. cüzler ile muhtelif bazı bâblardan seçkiler, *Marifet ve Hikmet*, İstanbul 1995; 1., 2., ve 26. bablar, *Harflerin İlmi*, Bursa 2000; 560. bâbın ilk kısmı ile muhtelif birçok bâbdan şeçkiler, *Hakikat ve Tefekkür*, Ankara 2003.

kımından bütünüyle ilham ürünü olan *Fütûhât*'ın fikrî akışı şaşırtıcı ve zor takip edilir bir mahiyet arz etse de eserin geneli itibarıyla bir üslup sadeliği içinde yazıldığını söylemek mümkündür. Özlü ve dolaysız bir nesir üslûbu, şeyhin diğer bazı eserleriyle mukayese edildiğinde *Fütûhât'*ın okumasını kolaylaştırmaktadır. Özellikle müellifin *Fusûsü'l-Hikem*[144], *el-Ankâu'l-Mugrib*[145] ya da *Kitâbu'l-İsrâ*[146] gibi veciz eserlerini dikkate aldığımızda, *Fütûhât'*ın, bazı bölümleri istisna edilmek kaydıyla sade bir nesir üslûbuyla yazıldığını söyleyebiliriz. Böyle olmakla beraber bazı bölümler şerh edilmeye ihtiyaç duyulacak kadar kapalıdır. Nitekim eserin şerhlerinden bahsedilirken de vurgulandığı gibi bu bölümler şerh de edilmiştir. Geneli îtibarıyla açık bir nesir üslûbuyla yazılmış olmasına rağmen *Fütûhât* ilk etapta yüzeysel bir okumayla anlaşılıp ihtiva ettiği konular hakkında hemen sıhhatli bir kanaate ulaşılabilecek tarzda bir eser de değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin üslûbundaki kapalılık her zaman dikkati çekmiş, hatta bazı hususlarda açıkça ifade etmek yerine sadece "işaret" derecesinde kapalı ifadeler kullanmıştır.[147] Diğer taraftan dil üslubunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'yi anlamayı zorlaştıran başka etkenler de vardır. Mesela onun bu eserinin bir ıstılahlar deryası olması, kendinden önce sûfîler tarafından kullanılan ıstılahları kullanmasının yanı sıra onlara kendi varlık, insan ve bilgi tasavvuru doğrultusunda özel anlamlar yüklemesi ve anlam çerçevelerini semantik açıdan genişletmesi onu anlamayı zorlaştıran, ya da başka bir ifadeyle yanlış anlaşılmasını ve hakkında birçok tartışmaların husule gelmesini kolaylaştıran sebeplerdendir. İbnü'l-Arabî'nin âdetâ kendine has bir literatürü vardır. O, kelimelere "özel" diyebileceğimiz anlamlar yükler, kendi ifadesiyle "mücmel" lafızlar kullanır.[148] Bu husûsiyet eserlerinin tercümesini de zorlaştırmaktadır. Zîrâ tercüme edildiğinde kelimelerin pek çoğu ya orijinal haliyle kalacaktır ki böyle-

---

144 Şeyhin en veciz ve dolayısıyla da en çok şerh edilen eseri konumunda olan *Fusûs'*un üslûbu hakkında, İbnü'l-Arabî'nin felsefesi üzerine doktora tezi hazırlayan Afîfî'nin şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: "Fusûsu'l-Hikem'den başlayarak İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okumaya başladım. Fusûsu'l-Hikem'i, Kâşânî'nin şerhiyle birlikte defalarca okudum, fakat Allah bana bu kitaptan hiçbir hakikati açmadı. Kitap, açık bir Arapça idi, tekil olarak aldığımda her lafzı anlaşılıyordu, fakat her cümlenin veya cümlelerin büyük bir kısmının toplam anlamı, deyimler ve sembollerden ibaretti..." Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsü'l-Hikem Okumalarıİçin Anahtar,* çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 43.

145 Bk. İbnü'l-Arabi, *el-Ankâu'l-Mugrib,* tahk.: Halid Şibl Ebu Süleyman, Kahire 1997.

146 Bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ, Resail* içinde, ss. 156-222.

147 Tahralı, Mustafa, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-I.,* İstanbul 1999, içinde, s. 35.

148 Bk. Hakim, Suad, *el-Mu'cemü's-Sûfî,* Beyrut, 1981, ss. 15-20; Aynı müellif, *İbn Arabî ve Müvellidü Lügâtı Cedîde,* Beyrut 1991, s. 59 ve devamı; Tahralı, Mustafa, *agm.* s. 35.

si bir tercümeyi okumanın hiçbir anlamı olmayacaktır. Ya da ıstılahlar anlamlarıyla birlikte verilecektir ki bu durumda da muhtemelen anlam kaymaları olacak, tercümenin hacmi genişleyecek ve okuyucu büyük bir ağırlık hissedecektir.[149] Ayrıca onun temelde varlık ve bilgi anlayışının zorunlu bir sonucu olarak gördüğümüz paradoksal ifadeleri[150] de onu doğru anlamak açısından oldukça önemlidir. Mantıkî açıdan birbiriyle çelişir görünen bu ifadeler, onun genel sistemi açısından bakıldığında bir birini tamamlayan ifadelerdir ve her biri hakikatin başka bir veçhesini ifade etmektedir.

Bütün bunların yanı sıra daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, kendisi açısından esas teşkil eden görüşlerinin, başka bir ifadeyle onu diğer düşünürlerden hatta diğer bazı sûfîlerden ayıran esas itikadının, her hangi bir konu bütünlüğü söz konusu olmaksızın eserlerinin bütününe yayılmış olması[151] onun temel vurgularını anlamayı zorlaştırmaktadır. İşte bütün bu hususlar dikkate alınmayıp yüzeysel ve alandışı bir yaklaşımla okunduğu zaman İbnü'l-Arabî, kendisiyle çelişen ve hatta üzerinde ısrarla vurgu yaptığı din ve şeriat dairesi dışına çıkan biri olarak değerlendirilebilmektedir.[152] İbnü'l-Arabî'nin iki önemli eseri *Fusûsü'l-Hikem* ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin şarihi Avni Konuk, Şeyhü'l-Ekber'in eserlerinde açıkladığı marifetlerin ne kadar ince ve anlaşılması zor olduğu hususunda şunları söyler:

> "Çoğu kimseler Şeyh'in açıklamış olduğu hakikat ve marifetlerden ürküp onları inkâr ederler. Ve birtakım kimseler ise anladıklarını zannedip kulluğun gereği olan taatten uzaklaşarak dalâlete düşerler. Bu hakikat ve marifetler kıldan ince kılıçtan keskin bir sırat-ı müstakîmdir. İlahî tevfik rehber olmadıkça "aklın ayağı"nın kayma korkusu vardır."[153]

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, cümle içerisinde isimlerin yerine çok

---

149 Gürer, Dilaver, "İbn Arabî'de Lügat, Istılah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı", *Mârife*, yıl: 1, sayı: 3, kış 2002, s. 45.

150 İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde geçen paradoksal ifadeler hakkında bk. Chittick, *The Sûfî Path*, ss. 69-76; Aynı müellif, *Hayal Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, İstanbul 1999, ss. 40-43; Tahralı, Mustafa, "Fususü'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *FHTŞ-II*, içinde, İstanbul 1997, ss. 9-38; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf*, Ocak-Haziran 2003, yıl: 4, sayı: 10, s. 308, 309.

151 İbnü'l-Arabi, *Fütûhât (tahk.:)*, c. I, s. 213.

152 Meselâ, İbrahim el-Bikâî, *Fütûhât*'taki bazı meselelerden dolayı Şeyh-i Ekber'i tekfir eder. Fakat Bikâî'nin bu yaklaşımı birçok âlim tarafından reddedilmiştir. Celâleddin es-Suyûtî bu doğrultuda küçük bir eser kaleme almıştır. Bk. es-Suyûtî, Celaleddin, *Tenbîhu'l-Gabî fî Tahtıeti İbn Arabî*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 1990.

153 Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, İstanbul 1992, s. 27.

sayıda işaret zamiri kullanması da[154] cümleyi zorlaştırmakta, dolayısıyla da anlaşılma problemini doğurmaktadır.

Kısacası düşüncesini daha çok varlık üzerine yoğunlaştıran, varlığın mahiyeti hususunu tasavvufî bir metotla anlatmaya ve izah etmeye çalışan İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufî tecrübesi sonucu elde ettiği marifeti ifade etmede kullandığı dil üslûbu başlı başına bir problemdir. Özellikle *Fusûs* ve *Ankâu'l-Mugrib* gibi kapalı bir üslûpla yazılmış eserlerinin yanı sıra *Fütûhât'*ın bazı bölümleri de oldukça veciz ve îmâlıdır. İbnü'l-Arabî ve eserleri hakkında önemli çalışmaları olan Afîfî, *Fusûs'un* Arapça olduğu halde anlayamadığı ilk eser olduğunu, bu problemi de başta *Fütûhât* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerine başvurmak suretiyle aştığını beyan etmektedir.[155] Dolayısıyla *Fütûhât,* bazı bölümleri îmâlı olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin başta *Fusûs* olmak üzere veciz eserlerinin anlaşılması bakımından önemlidir ve hatta onların kapsamlı bir şerhi konumundadır.

Fakat bütün bu kompleks, anlaşılması zor üslûbunun yanı sıra, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin ayrıcalıklı bir yönü vardır: Hangi konudan bahsederse bahsetsin, bu, felsefî-kelâmî bir konu olabileceği gibi, fıkhî veya dil ile ilgili bir konu olabilir, hepsinin temel bir fikrin, *tevhid* ve *vahdet-i vücûd* fikrinin damgasını taşımasıdır. O, ele aldığı konuları, ya *vahdet-i vücûd* anlayışından hareketle işlemekte ya da nihaî olarak *vahdet-i vücûd*a bağlamaktadır. Bu sebeple onun fikirleri zaman zaman dağınık, bir birinden kopuk gibi görünse de, bir biriyle ince bir mantıkî örgüyle bağlantılı ve insicamlıdır.

Fütuhât ansiklopedik bir eser olduğu için fıkıh, kelam, tasavvuf vb. gibi birçok ilmin konuları eserde ele alınmıştır. Bu konular işlenirken de avam-havas her kesin kendi idrak seviyesine göre anlayabileceği kapsamlı bir üslup kullanılmıştır. Meselâ müellif, *Fütûhât'*ın mukaddimesinde, genel olarak müslümanların ve kelam âlimlerinin itikat esaslarından açıkça bahsettikten sonra, çoğu insan idrakten aciz olduğu için havassın akidesini ise kitabın bütününe yaydığını söylemektedir.[156] Böylesi kapsamlı bir eserde yer yer kapalı sembolik ifadeler bulunsa da geneli îtibarıyla açık ve sade ifadelere rastlanması şaşırtıcı değildir. Esasında İbnü'l-Arabî böyle bir üslûbu benimsediğini *Tedbîrât'*ında açıkça ifade eder ve eserlerinde açık ifade *(beyan)* ile sembolik anlatımın *(remz)* bir arada verildiğini söyler. Böylece hem avâm ve hem de havâs

154 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. II, s. 64.

155 Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûs Okumaları*, s. 44.

156 İbnü'l-Arabi, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 213.

bu ifadelerden kendi nasibini alır.[157] Farklı bakış açılarını göz önünde bulunduran bu çok yönlü ifade üslubu esası îtibarıyla Kur'an ve Sünnet'in üslûbudur. Bunun içindir ki her ayet, ilk bakışta anlaşılan genel anlamından sonra, başka pek çok anlama tefsir edilmiştir.[158]

İbnü'l- Arabî görüşlerini sürekli ayet ve hadislere dayandırır. Hatta bazen ayet ve hadisleri kendi ifade kalıpları içerisinde verir.[159] Kur'an ve Sünnet eserin temel kaynaklarıdır. Zîrâ, Mutlak Vücûd kendini insanlara kutsal metinler aracılığıyla, onların konuştuğu bir dil formunda açar. Vücud'un mutlak hakikati asla bilinemez olmasına rağmen, Kur'an ve Hadis'te zikredilen her ilahî isim Vücûd'un hakikati hakkında bir şeyler söyler. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin çoğu Kur'an ve Hadis'in yorumundan ibarettir.[160] Hatta bütün irfanın, yazdığı ve söylediği her şeyin Kur'an hazretinden, onun hazinelerinden kaynaklandığını bizzat kendisi söyler.[161]

İbnü'l-Arabî elde ettiği marifet hakkında konuşmasının Allah(cc)'ın emri ve iznine bağlı olduğunu, kendisi için bir sınır çizildiği zaman orada konuşmasını kestiğini söyler.[162] Dolayısıyla onun eserleri, üzerinde detaylıca düşünülüp, belirli bir plan dahilinde yazılmaya karar verilmiş sistemli konulardan müteşekkil değildir. Takip ettiği metodun diğer müelliflerinkinden farklı olduğunu bizzat kendisi vurgular. Şöyle ki, marifetin dışındaki bilgileri kaleme alan diğer müellifler, her ne kadar incelediği ilmin etkisinde kalsa da, istediği şeyi eserine alma, istediğini de çıkartma hususunda özgürdür. İbnü'l-Arabî kendilerinin ise böyle olmadıklarını, İlahî Hazret'in kapısında bütün his ve ilimlerinden uzaklaştıklarını, ancak İlahî bir emirle ve kendilerine çizilen sınıra göre eserlerini yazdıklarını söyler.[163]

İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta, ele aldığı konunun mahiyeti, kendisi ve öğrencile-

---

157 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât,* s. 106. Mesela o, *Tedbîrat*'ta, bir yandan İslam dünyasında hükümdarlık makamında bulunan "halife"ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufî anlamda Allah'ın yeryüzünde halifesi olan "insan-ı kâmil"i göz önünde bulundurmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nasihatleri sadece siyasi halife ve hükümdara değil, insan-ı kâmile, insan-ı kâmil olacak kişiye ve kendi vücûdunda halife olan insana hitaben söylenmiş olmaktadır. Böylece okuyucu kendi anlayış ve irfanına göre, bu anlam seviyelerini anlayıp istifade edebilmektedir. Konuk, *Tedbîrat Şerhi,* s. xxv (takdim).

158 *age,* s. xxv.

159 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:),* c. I, s. 43; c. II, s. 117.

160 Chittick, *Hayal Alemleri,* s. 36.

161 İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (byr.),* c. VI, s. 61.

162 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât (tahk.:)*, c. I, s. 264.

163 *age*, c. I, s. 265.

rinin halleri ya da onların sorularına binaen kimi zaman diyalog üslûbunu, kimi zaman hakimâne ilmî üslûbu, kimi zaman da edebî ve hayalî üslûbu kullanmaktadır. Her ne kadar Massignon, şeyhin *Fütûhât'*daki üslubunu duygusuz ve donuk bulsa da[164] eserde birçok farklı üslûbun, edebî ve hayalî tasvirlerin bulunması ona canlılık katmaktadır. Kaldı ki *Fütûhât*, sürekli anlaşılması zor, ilmî meselelerin tartışıldığı soğuk, yorucu bir eser olmayıp, müellifin farklı manevî tecrübelerinin ve bunların canlı tasvirlerinin anlatıldığı, şeyhleri ve dostları hakkında samimi ve duygulu ifadelerinin yer aldığı kapsamlı bir eserdir. Daha sonra hayalî üslubundan bahsederken de değineceğimiz gibi, 'Allah'ın sıfatları' meselesi gibi kelâmî bir konuyu hayâlî tasvirlerle, sembolik olarak anlatırken eserin üslubu hiç de donuk değildir. Yine fütüvvetin[165], şefkat, merhamet ve diğergamlığın zayıf güçlü bütün mahlukata şamil olması gereğini vurgulamak üzere zikrettiği şu hadiseyi anlatırken de üslûbu soğuk değildir:

> "...Şeyhi misafirlere sofrayı sermesini emretmişti. O ise sofranın üzerindeki karıncalardan dolayı sofrayı hazırlamada gecikti. Sofranın üzerindeki karıncaları dağıtmayı fütüvvete uygun görmüyordu. Çünkü hayvanlara dokunmamak, onları serbest bırakmak da fütüvvettendir. İşte bu sebeple, karıncalar kendiliklerinden çıkıncaya kadar, onları sofradan zorla çıkarmaksızın bekledi... Nihayet şeyhi ona, 'hassas davrandın' dedi."[166]

Şeyh-i Ekber hiç şüphesiz hâkimâne bir üslupla kendini ifade etmektedir, zîra yolun nihâî menziline varıp *hakka'l-yakine* ulaşmış biri olarak konuşmakta, geçtiği yol üzerindeki hal ve dereceleri tam bir vukûfiyetle tasvir etmekte ve bu yolda rehberlik etme adına yazmaktadır.[167]

Esasında *Fütûhât*, ilk müellif nüshası otuz yıllık uzun bir zaman dilimi içe-

---

164 Hallâc hayranlığıyla tanınan L. Massignon şeyhin üslubu hakkında şunları söyler: "İbn Arabi bir taraftan hakimâne bir tavrı ve sıkı bir ölçülülüğü yansıtan, bir taraftan teknik ıstılahlarla dolup taşan üslubu içinde genel görüşlerini ve şahsî vakıalarını anlatmakta, daima duygusuz ve donuk bir edâ taşıyan bu üslup onun Hallac hakkındaki kanaatini nasıl oluşturduğuna dair en değerli ipucunu sunmaktadır." Addas, *İbn Arabi,* s. 212, Massignon'un *La Passion de Hallaj* isimli eserinden (c. II, s. 414) naklen. Massignon'un şeyh hakkındaki bu kanaati, İbnü'l-Arabî'nin Hallâc hususunda sık sık dile getirdiği ihtiyat kayıtları sebebiyle olabilir. Yukarıda Massignon'dan iktibas edilen metnin son kısmı da bu yönde bir ipucu vermektedir. Bk. Addas, *aynı yer.*

165 Fütüvvet: Fedakârlık, ferâgat, mertlik. Bir kimsenin sırf insânî mülâhâzalarla başkalarının hak ve menfaatını kendisininkinden önde tutması. Bk. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* İstanbul 1991, s. 183; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* Ankara 1997, s. 280, 281. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Afîfî, Ebu'l-Alâ, "Melâmîlik, Sûfîlik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, ss. 135, 194

166 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:)* c. IV, s. 68.

167 Addas, *age,* s. 212.

risinde yazılmış otuz yedi ciltlik ansiklopedik bir eser olduğu için tek bir yazı üslûbundan söz etmek mümkün değildir. Temelde müellifin yaşadığı rûhânî tecrübe ve hallere ve bunun yanı sıra öğrencilerinin durumuna ve sorularına bağlı olarak birçok farklı üslûbu eserde görmek mümkün: Hayalî, ilmî, edebî üslubun yanı sıra *Fütûhât*'da kimi zaman diyalog üslubuna da yer verilmektedir.

Bazen "eğer şöyle denirse biz de şöyle cevap veririz", şeklinde diyalog üslûbunu kullanır.[168] Genelde hitabet sanatına ait olan bu üslûpta müellif, dinleyici ya da okuyucuların azim ve gayretlerini harekete geçirmek için onlarla konuşur. Bu ifade tarzında duruma göre istifham, taaccüp ve istihkâra kadar bütün ifade şekillerine başvurularak hitapta etki, zenginlik ve güzellik sağlanır.[169] Genelde istifhamlarla diyalog üslûbunu kullanan İbnü'l-Arabî, kimi zaman öğrencilerinin soruları üzerine, kimi zaman da bizzat kendisi muhtemel soruları dile getirerek, ortaya koyduğu görüş hakkında akla gelebilecek yanlış anlaşılmalara tek tek işaret eder ve bu yanlış anlaşılmaları gidermeye çalışır.[170] Meselâ âlemin varlığı konusunu işlerken muhtemel yanlış anlaşılmalara şu şekilde işaret eder:

> "Tevehhümî olarak, âlemin varlığı Hakk'ın vücûdundan ne zaman sonra vücûd buldu? gibi bir soru sorulursa şöyle deriz: 'Ne zaman' sorusu zamana aittir, zaman ise göreceli nispetler âlemine ait olup Allah'ın yaratıklarındandır. Nispetler âlemi içinse yaratma takdîrîdir, îcâdî değil. Dolayısıyla bu soru batıldır."[171]

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî eserinde, misal/hayal âleminde yaşamış olduğu birçok tecrübesini anlatır, kimi zaman da bazı metafizik problemleri hayalî tasvirlere başvurmak sûretiyle zihinlere yakınlaştırmaya çalışır. Bu yönüyle onun bu tasvirleri tabiî mitlerin[172] dilini anımsatmaktadır. Paul Tilich *İmanın Dinamikleri* adlı eserinde, Allah-âlem ve insan ilişkilerini sembolik tarzda anlatmaya matuf olan mit'lerin her zaman mevcut olduğunu, zirâ bizzat îman dilinin

168 İbnü'l-Arabî, *Futûhât (tahk.:)*, c. I, s. 277.

169 Hâşîmî, Ahmed, Cevheretü'l-Belağa fi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî, İstanbul 1984, s, 44.

170 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât (tahk.:)*, c. II, s. 76-78, 84, 85.

171 *age*, c. II, s. 77.

172 Burada söz konusu olanın tabiî mittir, yoksa İbnü'l-Arabî'nin üslûbunu eski İran ve Yunan'da olan tarihî mitolojilerle mukayesesini yapmak gibi bir niyetimizin olmadığını özellikle vurgulamak istiyoruz. Tabiî mitlerin yanı sıra bir de tarihî mitler vardır. Eski İran'da olduğu gibi, yer yüzünü iki ilâhî gücün savaş alanı olarak gören anlayış, yine eski Yunan'da olduğu gibi yer yüzünün bir birine eşit olmayan bir tanrılar hiyerarşisi tarafından yöneltildiğini iddia eden anlayışlar tarihî mit'lerdir. Bk. Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev.: Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara 2000, s. 55.

sembollerden kurulu olduğunu vurgular. Mitolojik dil, zaman ve mekânın ötesinde olan metafiziği nihaîlik iddialarını ortadan kaldırmadan zaman ve mekân çatısı altına yerleştirir. Esasında tek Tanrı bile, hakkında konuşulmaya başlandığı andan itibaren zaman ve mekân çevresine çekilmiştir ve dolayısıyla da mitolojik dilin bir nesnesi olmuştur.[173]

İnsanın nihâî kaygısına ait sembollerin bir bileşimi olan mitler insan bilincinin daima var olan formlarıdır, bütünüyle sökülüp atılamaz. Fakat kutsal kitaplarda bulunan mitolojik öğeler, mitolojik olarak kalmalı, sembolik unsurları sürekli korunmalı ve bulunacak bilimsel karşılıklarla yer değiştirilmemelidir. Çünkü sembollerin ve mitlerin yerini alabilecek bir şey yoktur. Sembolleri ve mitleri doğrudan anlamlarıyla algılamaya çalışan "literalist"[174] bir yaklaşımda sembolün kendisinin ötesinde bir şeye işaret etme karakteri göz ardı edilmektedir. Literalizm Tanrı'yı nihâîliğinden ve haşmetinden yoksun bırakmakta, O'nu sınırlı ve bağımlı olanın seviyesine indirmektedir. Bu sebeple eğer îmanda semboller literal anlamıyla alınacak olursa bir putperestin seviyesine inilmiş olunur.[175] Özelde İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin genelde de dînî metinlerin anlaşılmasında bu husûsiyet oldukça önemlidir. Tasavvufi metinlerin üzerinde yapılan tartışmalar da hep bu nokta göz ardı edildiği için vuku' bulmakta, metnin temel vurgusu anlaşılmadan ilgili eserin müellifi kolayca zındıklıkla suçlanabilmektedir.

Bizim burada üzerinde durduğumuz konu tabiî mitdir. İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu hayâlî/mitolojik üsluptan bahsederken, eski Yunan, İran ya da Hint kültürlerinde rastladığımız tarihî miti değil, Paul Tillich'in vurguladığı gibi, metafiziğin kendine has sembollerinin bileşimini, yani tabî miti kastediyoruz. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ne bir tanrılar hiyerarşisini ne de mutlak düalist bir anlayışı bulmak mümkündür. İbnü'l-Arabî, Kur'an'dan ve kendi manevî deneyiminden mülhem olarak, Allah-âlem ve insan ilişkisi, Allah'ın sıfatları ve âlemin yaratılışı gibi hususları hayâlî unsurlar kullanmak suretiyle canlı bir şekilde anlatır. Ayrıca onun bu anlatım üslûbunda, ayrı bir ontolojik gerçeklik olarak kabul ettiği *hayâl âlemi* ve bizatihi bu âlemde yaşamış olduğu tecrübeleri oldukça önemlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî, duyular âleminden daha ger-

---

173 *age,* s. 51.

174 Literalizm/Lafızcılık: Metindeki bir ifadenin ve düşüncenin zahirde gözüken anlamına bağlılığı ifade eder.

175 Tillich, *İmanın Dinamikleri,* s. 53.

çek bir âlem olarak tanımladığı *hayâl/misal* âleminde[176] bir takım metafizik hakikatleri bizzat sembolik olarak müşahede etmiştir. Çünkü hakikatleri semboller şeklinde sunma bizzat *hayâl*in doğasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onun bu hayalî/sembolik anlatımları, salt talim kaygısıyla, ince metafizik hakikatleri zihinlere yaklaştırmak için seçilen sıradan benzetmeler olmayıp, onun bizzat varlık ve hakikat anlayışıyla paralel bir nitelik taşımaktadır. Şimdi İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu hayâli anlatım tarzından bazı örnekler vermeye çalışalım:

Meselâ, *Fütûhât*'ın girişinde âlemin yaratılışı ayet ve hadislerden mülhem olarak oldukça canlı bir şekilde, hayalî bir üslupla anlatılmaktadır:

> "...Sonra irade kalemini ilim mürekkebine daldırdı da korunmuş, saklanmış olan levh-i mahfuza kudret sağıyla; olanı, olacak olanı ve hali hazırda olmakta olanı, hatta olmayacak olan her şeyi yazdı... İşte bu yüce kalemin, diğer isimlerden ayrı olarak yazdığı ilk isim şu oldu: 'Ey Muhammed! Ben, senin için, senin mülkün olan bir âlem yaratmak istiyorum ve su cevherini yaratıyorum. Bu su cevherini eşsiz izzet perdesi olmasızın yarattım. Ve Ben, amâda nasıl isem öyleyim, benimle beraber hiçbir şey yoktur.' Yüce Allah suyu soğuk ve donmuş olarak, tıpkı daire biçiminde dönen bir cevher gibi yarattı. Ve bu cevhere, cisim ve ârâzların zâtlarını bilkuvve tevdî etti. Sonra arşı yarattı ve Rahman ismi bu arşı kapladı. (Taha 20/5). Sonra kürsüyü dikti ve iki ayak ona doğru sarktı. Sonra soğuk ve donuk olan bu cevhere celâl nazarıyla baktı da o, utancından eridi, parçalarına ayrıldı ve su olup aktı. İşte yeryüzü ve gökyüzü var olmadan önce O'nun arşı bu su üzerindeydi...(Hud 11/7) Sonra Allah, bu suya bir nefes gönderdi de su, bu nefesin sarsıntısından dalgalandı ve köpürdü. Dalgalar arş sahiline vurunca Hakk'ka, övülmüş bir hamdle hamdederek nidâ etti. O zaman incik (es-sâk) titredi ve ona 'Ben Ahmed'im' dedi. Su utandı, hemen geri çekildi, saf özü olan ve eşyanın pek çoğunu ihtiva eden köpüğünü sahilde bıraktı. Yüce Allah, boyu ve eni övgüye değer bir büyüklüğe sahip olan arzı yuvarlak olarak işte bu köpükten inşâ etti. Sonra da arzın ondan ayrılırken ki sürtünmesinden oluşan ateşten dumanı inşâ etti. O duman içinde de yüksek semâlar yarılıp meydana geldi..."[177]

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, âlemin yaratılışını oldukça canlı bir şekilde, hayalî bir üslupla anlatmaktadır. Denizin dalgalanması, kıyıya vurması ve bu esnada çıkardığı ses, geri çekilirken kıyıda bıraktığı köpük gibi şeklî ve hissî unsurlar âlemin yaratılışı anlatılırken sembolik tarzda kullanılmıştır.

---

176 İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hayalin insanî ve ontolojik farklı düzeyleri için bk. Corbin, *Creative Imagination*, ss. 179-237; Chittick, *The Sûfî Path*,ss. 112-139; Aynı müellif, *Hayal Alemleri*, ss. 97-112 Kasım, Mahmud, *El-Hayâl fî Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, Kahire 1969; Çakmaklıoğlu, *agm.* ss. 299-329.

177 İbnü'l-Arabî, *Fütühat (tahk.:)*, c. I, s. 48-50.

Yine ilâhî sıfatların âlemde tecellisi de hayalî olarak canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Gizli hazine *(kenz-i mahfî)* içerisindeki sonsuz cevherler olan bu ilâhî isimlerin hem mutlak münezzeh olan Zât'a hem de büründüğü husûsî mânâya delaleti vardır. O halde her bir isim Zât'a delaleti bakımından müsemmânın aynıdır ve bu yönüyle diğer bütün isimleri de ihtiva eder. Diğer taraftan kendi taşıdığı hususi manası ve tecellî ettiği yerler *(âyân-ı sâbite)* üzerinde hükümlerini icra etmeleri bakımından bir birlerinden farklılaşmaktadırlar.[178] Âlem, işte bu ilâhî isimlerin tecellî yeridir. Âlemdeki her bir hakikatin bu ilâhi isimlere mahsus bir isimi vardır ve o ismin tekellüfü altındadır, ona ibadet eder, o isim de ona Rabb olur.[179] İşte İbnü'l-Arabi, Allah-âlem münasebetini, sıfatların âlemde tecellisini *Fütûhât'*da şu şekilde tasvir eder:

> "Bütün bu ilahî isimler imamlarına[180], onlar da Allah ism-i celâline sığındıklarında, Allah ismi de, bu isimlerin istedikleri yardımı talep ederek bütün isimlerden müstağni olması îtibarıyla Zât'a sığındı. Mutlak iyilik ve cömertlik sahibi olan Zât onlara istedikleri şeyle ihsanda bulundu ve Allah ismi celâline şöyle dedi: 'İsimlerin imamlarına söyle kendi hakikatlerince âlemin ibrazına koyulsunlar. Allah ismi celâli, isimlere yöneldi ve onlara bu haberi verdi. Onlar da hızla mutlu ve neşeli bir şekilde ayrıldılar..."[181]

Bu hayalî üslup *Fütûhât'*ta bariz bir şekilde müşahede edilmektedir. Ruhtan ve nefsten bahsederken ruhun Hakk ile ve nefs ile konuşması, nefsle mücadele edip onunla savaşmasını anlatırken de İbnü'l-Arabî hep bu üslûbu kullanmaktadır.[182] Yine bu üslûbu içerisinde o, kendisinden çok önce yaşamış olan insanlarla, peygamberlerle, rûhânilerle karşılaşmasını, onlarla diyalogunu ve bazı manevî tecrübelerini[183] anlatmakta, adeta fizikle fizik ötesini ve tarihle tarih ötesini bir arada vermektedir. Bu üslûpla salt metafizik konular insan zihnine canlı tasvirlerle yaklaştırılmaktadır. Diğer taraftan da anlaşılması zor ilmî/felsefî üslûbun soğukluğu ve iticiliği aza indirgenmiş olmaktadır. Esasında bu hayali üslup, daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî'nin varlık, hakikat ve marifet anlayışıyla alâkalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre hayalin belirsiz oluşu, iki ayrı alan arasında her ikisinin özelliklerini taşır şekilde para-

178 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:)*, c. II, s. 129.

179 *age*, c. II, s. 124.

180 İbnü'l-Arabi'ye göre ilâhi isimlerin imamları dört tanedir: Hayy, Mütekellim, Semî' ve Basîr. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.:)*, c. II, s. 127.

181 *age*, c. II, s. 131.

182 Meselâ bk. *age*, c. II, s. 194, 195, 199.

183 İbnü'l-Arabî'nin bu tarz tecrübelerinden bazıları hakkında bk. Chittick, *Hayal Alemleri*, ss. 113-128.

doksal bir mahiyette olması, diğer taraftan bu âlemin suretler ve semboller âlemi olması, şeyhin eserlerinde bariz bir şekilde görünen hayalî ifadelerinin mahiyeti hakkında da bize ışık tutmaktadır. Bu ifadeler temelde semboliktir ve derin tasavvufî tecrübeye dayalıdır. Bu üslûbun mahiyeti göz ardı edilip ifadelerin doğrudan zahirî anlamları esas alındığında, şeyhin tarih hatasına düştüğü, ya da metafiziği nihâîliğinden koparıp sınırlı ve kayıtlı olan seviyesine indirgediği gibi bir yanılsamaya düşmek kaçınılmaz olacaktır.

Diğer taraftan, herhangi bir edebî kaygı güdülmese de, *Fütûhât'*da edebî üslûba da rastlamaktayız. Öyle ki eserde İbnü'l-Arabî'nin *Divân'*ından çok daha fazla, yaklaşık beş katı şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerde İbnü'l-Arabî ilgili bâblardaki konuyu şiir sembolizminden faydalanarak anlatmaktadır. Bu şiirler bulundukları babın âdeta anahtarı niteliğindedir. İbnü'l-Arabi her babın başındaki bu şiirlerin, bablarda tafsîlen anlatılanların icmâlî tarzda bir tekrarı olmadığını, babların ayrı bir açıklaması olduğunu özellikle vurgular.[184] Ayrıca sadece şiirlerini değil nesrini de kimi zaman edebî bir üslûpla yazar. Klasik birçok eserde, hatta Kur'an-ı Kerim'de de rastlanan *muvâzene*[185] üslubunu kullanarak cümleleri bir biriyle uyumlu tarzda âdeta şiir gibi kaleme alır.[186]

Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi *Fütûhât* otuz yedi kitaptan *(sifr)* meydana gelmektedir. Eser şematik olarak altı ana bölüme *(fasl),* bu ana bölümler de 560 alt bölümlere *(bâb)* ayrılmıştır. Bu bâblardan bazıları bir iki sayfa, bazıları ise müstakil bir kitap hacmindedir. Meselâ birçok farklı menazilin sırlarını ihtiva eden 559. bâb hacim itibarıyla en geniş olanıdır ve müstakil bir kitap gibidir. Hatta bizzat İbnü'l-Arabî'nin beyanına göre, bütün bâbları muhtasar olarak ihtivâ eden bu bâb-ı câmî' *Fütûhât'*ın özeti mahiyetindedir.[187] Eser, bu 560 babın dışında bir önsöz, *(hutbetü'l-kitab),* bâb adlarının tek tek sıralandığı bir bölüm, uzunca bir mukaddime ve bir de sonuçtan oluşmaktadır. İbnü'l-Arabî önsözde, *hakikat-i vücûdiyye, hakikat-i muhammediyye* ve varlığın yaratılışı konularına veciz bir şekilde değindikten sonra eserini başta şeyhi Abdülaziz el-Mehdevî, yakın dostu ve talebesi Abdullah Bedr el-Habeşî'ye ve onların şahsında da bütün muhakkik sufilerle, yakın dost ve kardeşlerine ithaf

---

184 İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (byr.),* c. IV s. 439.

185 Kafiye söz konusu olmaksızın cümlelerdeki fasılaların birbirine uyumlu olması, nesirde cümlenin parçalarının bir birine eşit ve uyumlu tarzda yazılması. Meselâ; *"...mesfûfeh ...mebsûseh", " ...şedîd ...karîb"* ifadelerinde olduğu gibi. et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istılâhâti'l-Fünûn,* Kalküta 1862'den tıpkı basım, İstanbul 1984, c. II, s. 1519.

186 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:),* c, I, s. 43, 44, 172; c. II, s. 117, 118.

187 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (byr.),* c. VIII, s. 63.

eder.[188] Hemen ardından eserin bâblarının fihristi sayılacak tarzda 560 babın isimlerini sıraladıktan sonra[189] mukaddimeye geçer. Burada ilmin mertebelerinden[190], nazarî ve nebevî ilimden[191] bahsettikten sonra İslam'ın genel inanç esaslarından[192] ve ihtisas sahiplerinin inanç esaslarından bahseder.[193] Mukaddimeden sonra eserin altı ana bölümüne birinci bâbdan itibaren başlanır. Daha önce de vurguladığımız gibi, konu bütünlüğü açısından *Fütûhât*'ın sistematik bir eser olmadığını hatırlatarak eserin altı ana bölümü ve işlenen konuları genel hatlarıyla vermeye çalışalım:

1. Mearif: Genel olarak tasavvuf ilmi, sırlar ilmi ve şeriat ilimlerine ayrılmış olan bu bölüm 73 bâbdan müteşekkildir. İbnü'l-Arabî bu bölüme daha önce *Fütûhât*'ın yazılışından bahsederken de kısmen değindiğimiz, Kâbe'yi tavaf ederken yaşadığı manevi tecrübesini anlatarak başlar. Öyle ki bu tecrübesi onun hem bu kapsamlı eserinin, hem de diğer eserlerinde kaleme aldığı irfanının kaynağı olacaktır.[194] Ardından bu bölümün başlarında ayrıntılı bir şekilde harfler ilminden bahseder. Harflerin mertebeleriyle varlık mertebeleri arasındaki paralelliğe dikkat çektikten sonra harflerin de yatay bir de dikey boyutları olduğunu, onlarında bedenleri ve ruhları olduğunu vurgular.[195] Yine bu bölümde insanın idrak yetileri ve bunların sınırları üzerinde durulur.[196] Ayrıca bu bölümde Allah(cc) hakkında Kur'an ve Sünnete geçen teşbihvârî ifadeler, İslâm'ın tenzih anlayışıyla bir bütün olarak ele alınıp yorumlanır. İbnü'l-Arabî bu tarz ifadelerin aklî olarak te'vilini hatalı bulur ve aynen alınmaları gereğini vurgular. Bu sebeple onun ulûhiyet anlayışı tenzih ve teşbih üzerine kurulmuştur. Allah, zât itibarıyla mutlak münezzeh iken, sıfatları yönünden teşbihten söz etmek mümkündür.[197] Ayrıca bu bölümde besmelenin, ardından da Fatiha suresinin, harf harf,

188 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:)*, c. I, s. 72.

189 *age*, c. I, ss. 75-136.

190 *age*, c. I, s. 138.

191 *age*, c. I, s. 145.

192 *age*, c. I, ss. 162-173.

193 *age*, c. I, ss. 187-213.

194 İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:)*, c. I, ss. 215-230

195 *age*, c. I, s. 231 ve devamı.

196 *age*, c. I, ss. 99-102.

197 *age*, c. I, s. 103 ve devamı. Şeyhin tenzih ve teşbih hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Afîfî, Ebû'l-Alâ, *The Mystical Ppilosophy of Muhyiddin Ibnu'l-'Arabî*, Cambridge 1939, ss. 18-24; Chittick., *The Sûfî Path*, ss. 69-76, 113-115; Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, London 1984, ss. 49-65; Chittick, *Hayal Alemleri*, ss. 40-43

kelime kelime sırlarından bahsederek uzunca bir tefsirini yapar.[198] Adeta eserin bütün fikri örgüsünü ihtiva eden bu bölümde birçok farklı konu ele alınmıştır: Âlemin zuhuru, yaratılış, ulvî ve süfli âlemler, insan, insanın yaratılışı, hakikat diyarı, hakikat-i muhammediyye, mâlumât çeşitleri, zaman ve hakikati, cennet, cehennem, berzah, velayet...vb gibi birçok farklı konu üzerinde durulmuştur. Diğer taraftan bu bölümün sonunda, temizlik, namaz, zekat, oruç ve hacc gibi temel fıkhî konular[199] ve bunların sırları üzerinde genişce durulmuştur. Fakat İbnü'l-Arabî bu konuları ele alırken sadece zahiri hükümlerini zikretmekle yetinmez, kendi irfanı doğrultusunda bunların sırlarından bahsederek tasavvufi yönden yorumlar. Meselâ, temizlik konusundan bahsederken, az bir suya isabet eden bir pisliğin o suyu kirleteceğini ve kullanılaz bir hale getireceğini, oysaki denize atılan bir pisliğin ise onda kaybolup gideceğini, onu kirletemeyeceğini vurguladıktan sonra kuvvetli ve zayıf kalp te böyledir der. Zayıf kalbe gelen bir vesvese ona hemen etki ederken, ilimle, ruhû'l-kudsle teyit edilmiş sağlam bir kalbe gelen vesvese ve şüphe onda kaybolup gider.[200] Yine namazın vakitlerinden bahsederken, kendi varlık ve zaman anlayışı doğrultusunda âlemin ezeliliği meselesini tartışır.[201]

2. Muâmelât: Sûfînin seyr-i sülukuyla alakalı olarak yapması gerekenleri ihtiva eden bu bölüm 116 bâba ayrılmıştır. Bu bölümde artık nazarî açıklamalardan çok tasavvufun uygulamalarana, sufilere mahsus ıstılahlara, ve sufinin manevî yolculuğu esnasında katettiği merhalelere yer verilmiştir. Bu bölümde tevbe, mücahede, halvet, uzlet, takva, zühd, fütüvvet, haset, şehvet, tevekkül, şükür, sabır, murakabe, ihlâs... gibi tasavvufî birçok konu ve kavrama yer verilmiştir.[202] Bu tür konulara *Risale, Keşfü'l-Mahcub, el-Luma', et-Taarruf...* gibi diğer klasik eserlerde de yer verilmiştir. Fakat bütün bu kavram ve konular *Fütûhât'*da ayrı bir boyut kazanır. Semantik açıdan bu kavramların anlam çerçeveleri sürekli genişler, tabir caizse ontolojik, metafizik bir boyut kazanır. Mesela, *"halvet"*, sadece sûfînin yalnızlığını ifade etmede değil, aynı zamanda hatta hakiki manada Allah'ın, mahlukatı

198 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:),* c. I, ss. 132-205.

199 İbnü'l-Arabî'nin temel fıkhi konular hakkındaki görüşleri için bk. el-Gurâb, Mahmud, *el-Fıkhu inde'ş-Şeyhi'l-Ekber, Muhyiddin İbn Arabi,* Şam 1981.

200 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:),* c. IV, s. 152.

201 *age,* c. VI, s. 60, 61.

202 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (byr.),* c. III, s. 208 ve devamı.

yaratmadan önceki zaman ötesi tekliği için, kullanılır.[203] Yine fedakârlık, diğergamlık, cömertlik anlamına kullanılan *"fütüvvet"* de *Fütûhât*'da, bütün mahlûkata varlık bahşeden Allah(cc)'ın mutlak cömertliğini ifade için kullanılır. Zîrâ, vücûd bakımından tek ve mutlak olan Hakk teâla, sonsuz cömertliği ve îsârıyla âlemi yokluktan varlığa çıkarmıştır.[204]

3. Ahvâl: Ruhânî miracında salike arız olan halleri ihtiva eden bu bölüm 80 bâba ayrılmıştır. Bu bölümde manevî yolculuğu esnasında sufinin yaşadığı hallere yer verilmiştir. Sefer, tarik, hal, makam, şath, riyazet, tecellî, telvin, hayret, kabz, bast, fena, beka, cem, tefrika, himmet, vecd, tevacüd, mahv, isbat... gibi birçok tasavvufi konu bu bölümümde yine İbnü'l-Arabi'ye has üslupla ele alınmıştır. Bütün bu tasaavufun uygulamalarına yönelik hususlar, şeyhin varlık, insan, âlem, marifet ve tevhid anlayışıyla paralel tarzda ele alınmaktadır. Mesela daha çok tasavvufi hallerin konu edindiği bu bölümde harfler ve varlık mertebelerinden, âlemin yaratılışından bahsedilmektedir.[205]
4. Menâzil: Manevî tahakkuk esnasında salikin yükseldiği rûhânî derecelerin yer aldığı bu bölüm 114 bâbdan oluşmaktadır. Bu bölümde kutb, iki imamın menzilleri, Muhammedi ve Mûsevî menziller, şehadet ve gayb âlemleri, saadet ve şekavet ehli, melamet, vahyin iniş şekilleri, nebi, veli ve meleklerin dereceleri, azap, azabın gerekliliği, uhuvvet...gibi birçok konu ve bunların sırları hakkında geniş malumât verilmiştir.[206] Yine bu bölümde Kur'an menzilinden bahsedilir ve burada İbnü'l-Arabi, Kur'an'ın anlam çerçevesini sadece lafızlarıyla sınırlandırmaz. Burada İbnü'l-Arabî, Kur'an, varlık ve insanı bir birleriyle paralel tarzda açıklar. Nasıl ki insan bütün âlemi kendisinde toplayan küçük âlemdir, Kur'an'da bütün kitapları kendisinde toplayan kitab-ı câmî'dir.[207] Ayrıca bu bölümde varlık mertebeleri, amâ, heyûlâ arş, kürsi, felekler, semanın katları, yeryüzü, cennet ve cehen-

---

203 *age,* c. III, s. 225 ve devamı; Hakim, *Mu'cem,* ss. 433-438; Addas, *İbn Arabi,* s. 214.

204 İbnü'l-Arabî, *age,* c. III, s. 349.

205 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c. IV, ss. 35-38; s. 76 ve devamı.

206 Meselâ melamiyye hakkında bk. *age,* c. V, ss. 50-55; melek, nebî ve velilerin dereceleri hakkında, *age,* c. V, ss. 77-83.

207 *age,* c. V, s. 137, 138. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı, varlık ve insan anlayışıyla paralel tarzda açıklaması hakkında ayrıca bk. Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-Te'vîl Dirâsetün fi Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî,* Beyrut 1993, s. 297 ve devamı. Aynı müellif, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev.: Ömer Özsoy, *İslâmiyât,* c. 2, sayı: 3, (Temmuz-Eylül 1999), ss. 16-38

nemin tabakaları ilginç şekiller çizilmek suretiyle anlatılmıştır.[208]

5. Münâzelât: Sufînin manevi miracına mukabil olarak ilâhî tenezzülâtı ihtiva eder. Salikin yükseldiği, tavsifi mümkün olmayan en son noktayı ihtiva eden bu bölüm 78 bâb halindedir. Bu bölümün başında İbnü'l-Arabî münazeleyi, bir birini arzulayan iki failin karşılıklı tenezzülü ve birbirleriyle karşılaşmaları olarak tanımlar. Aslında münazelede kulun fiili manevî bir yükseliştir ve ilahî tenezzül olmasa kul pek bir mesafe katedemez. Burada İbnü'l-Arabî, hadislere istinaden Hakk'ın dünya semasına tenezzülünden bahseder. Vahiy yoluyla Hakk'ın kul ile konuşması da bir nevi tenezzüldür.[209] Yine ayetlere istinaden, Hakk'ın kuluna şah damarından daha yakın olması ve her nerede olursa onunla beraber olması bir münazele olarak anlatılmıştır.[210] Ayrıca bu bölümde ru'yet, irfâni keşfin gerekliliği, kâbe kavseyn makamı, İslam, iman ve ihsan mertebelerinden bahsedilmiştir.
6. Makâmât: Salikin ruhânî terakkisi esnasında katettiği merhaleler ve tahakkuk ettiği makamları ihtiva eden bu bölüm ise 99 bâba ayrılmıştır. Bu bölümün başında ricâlü'l-gayb konusuna yer verilmiş, Muhammedî kutuplardan ve on iki kutupdan bahsedilmiştir. Bu kutuplardan her birinin ayrı menzilleri olduğu vurgulanmış, her biri kendi menziline göre ayrı başlıklar altında açıklanmıştır. Meselâ menzilleri "lâ ilâhe illallah", "sübhanallah" ve "Allahuekber" olan kutuplardan ve her birinin menzili bir ayete tekabül eden kutuplardan bahsedilir.[211] Bu bölümün sonlarına doğru da genel hatlarıyla hatmü'l-evliyâ konusuna değinilmiş, ardından da esmâyı hüsnâ şerhi yapılmıştır.[212] Daha önce de değindiğimiz gibi İbnü'l-Arabî 559. babda eserini özetledikten sonra son bâbda da müridlerine şer'î ve hikemî nasihatlerde bulunur.[213]

Eserin bölüm ve bâblarının sayısının dahi sembolik anlamlar taşıdığı ileri sürülmüştür. Meselâ, altı ana bölüm Allah[(cc)]'ın semaları ve yer yüzünü yarattığı altı günü, Meârif bölümünün bâb sayısı imanın 73 şubesini, Menâzil bölümünün bâb sayısı Kur'an'ın 114 suresini, Makâmât bölümünün bâb sayısı ise

208 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (byr.),* c. VI, ss. 186-194.
209 *age,* c. VI, ss. 331-335.
210 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c. VI, s. 342, 343.
211 *age,* c. VII, s. 110 ve devamı., s. 130 ve devamı.
212 İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (byr.),* c.. VII, s. 287, 288.
213 *age,* c. VIII, s. 234 ve devamı.

Allah'ın 99 ismini sembolize etmektedir. Yine müellifin doğum tarihiyle (560/1165) Fetih suresinin kelimelerinin toplamının da *Fütûhât*'ın bâb sayısıyla aynı (560) olması da dikkat çekicidir.[214]

Sonuç olarak, tasavvufun hatta genel olarak mistisizmin eşsiz eserlerinden kabul edilebilecek bir nitelik ve niceliğe sahip olan *Fütûhât*, Şeyh-i Ekber'in eserlerinin hülasâsı ve onların en kapsamlı olanıdır. Hemen hemen diğer bütün eserlerini kapsar. İbnü'l-Arabi'nin ömrünün yaklaşık yarısını harcadığı bu eser aynı zamanda dönemine kadar oluşmuş olan irfanın da bir hülâsâsı sayılır. Çünkü İbnü'l-Arabî bu muhteşem eserinde geçmiş sûfîlerin görüşlerini de sunmuş, birçok farklı görüşü eserinde harmanlayarak onlara kendi damgasını vurmuştur. Kendinden önceki sûfîlerin bırakmış olduğu mirası alır fakat bunlarla yetinmez. Kimi görüşleri aynen alır ve sık sık tekrar ederken, bazı görüşlerin de belirli bir veçheden doğru fakat eksik olduğunu vurgulayarak konu hakkında kendi kapsamlı, eklektik görüşünü serdeder. Meselâ ilk hakikatler ve feleklerin hareketleri hususunda Ebû Talib el-Mekkî ve diğer bazı sûfîlerin görüşlerini zikrettikten sonra bunların doğru fakat eksik olduğunu söyler ve bu görüşleri uzlaştırır. Bu noktada da "ne Ebû Tâlib'in ne de bir başkasının sözünü aktarıp onunla yetiniyoruz" der.[215]

Muhteva itibarıyla oldukça zengin olan eserde; ilim, felsefe, kıssalar, tarih, tefsir, hadis, kelam, fıkıh, edebiyat, sülûk esasları, nihayet şeyhin müritlerine husûsî vasiyetleri ve hatta döneminin siyasilerine önemli uyarılar vardır. Niteliği ve niceliği itibarıyla her zaman dikkatleri çekmiş olan bu eser, Şeyh-i Ekber'in vefatından sonra Ekberiyye ekolünün oluşmasında etkili olmuştur. Özellikle sufî muhitlerde birçok âlim *Fütûhât*'tan alıntılar yaparak fikirlerine destek aramıştır. Her ne kadar muhtevası ve fikri derinliği itibarıyla kimi zaman anlaşılamamış ve bazı çevrelerce tenkide maruz kalmış olsa da *Fütûhât*, doğuda ve batıda tetkik edilmiş ve hâlâ da tetkik edilmektedir. Bu araştırmalar vasıtasıyla da Şeyh-i Ekber'in irfanı zaman ve mekân sınırı tanımaksızın günümüz insanına ulaşmaktadır.

---

214 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhat (tahk.:)*, c. III, s. 37, 38 (takdim); Chodkiewicz, Michel, *An Oceon*, s. 64, 65; Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, Oxford, 1999, s. 215.

215 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât (tahk.:)*, c. II, s. 62, 63.

Örnek Metin

الفصل الأول

في معرفة الحامل القائم باللسان الغربي

قام الإمام المغربي وقال لي التقدم من أجل مرتبة علمي فالحكم في الأوليات حكمى فقال له الحاضرون تكلم وأجوز وكن البليغ المعجز فقال اعلموا أنه مالم يكن ثم كان واستوت في حقه الأزمان إن المكون يلزمه في الآن ثم قال كل ما لا يستغنى عن أمر ما فحكمه حكم ذلك الأمر ولكن إذا كان من عالم الخلق والأمر فليصرف الطالب النظر إليه وليعول الباحث عليه ثم قال من كان الوجود يلزمه فإنه يستحيل عدمه والكائن و لم يكن يستحيل قدمه ولو لم يستحل عليه العدم لصحبه المقابل في القدم فإن كان المقابل لم يكن فالعجز في المقابل مستكن وإن كان كان يستحيل على هذا الآخر كان ومحال أن يزول بذاته لصحة الشرط وأحكام الربط ثم قال وكل ما ظهر عينه و لم يوجب حكماً فكونه ظاهراً محال فإنه لا يفيد علما ثم قال ومن المحال عليه تعمير المواطن لأن رحلته في الزمن الثاني من زمان وجوده لنفسه وليس بقاطن ولو جاز أن ينتقل لقام بنفسه واستغنى عن المحل ولا يعدمه ضد لا تصافه بالفقد ولا الفاعل فإن قولك فعل لا شيء لا يقول به عاقل ثم قال من توقف وجوده على فناء شيء فلا وجود له حتى يفنى فإن وجد فقد فنى ذلك الشيء المتوقف عليه وحصل المعنى من تقدمه شيء فقد انحصر دونه وتقيد ولزمه هذا الوصف ولو تأبد فقد ثبت العين بلامين ثم قال ولو كان حكم المسند إليه حكم المسند لما تناهى العدد ولا صح وجود من وجد ثم قال ولو كان ما أثبتناه يخلى ويملى لكان يبلى ولا يبلى ثم قال ولو كان يقبل التركيب لتحلل أو التأليف اضمحل وإذا وقع التماثل سقط التفاضل ثم قال ولو كان يستدعى وجوده سواه ليقوم به لم يكن ذلك السوى مستند إليه وقد صح إليه استناده فباطل أن يتوفق عليه وجوده وقد قيده إيجاده ثم إنه وصف الوصف محال فلا سبيل إلى هذا العقد بحال ثم قال الكرة وإن كانت فانية فليست ذات ناحية إذا كانت الجهات إليّ فحكمها عليّ وأنا منها خارج عنها وقد كان ولا أنا ففيم التشغيب والعنا ثم قال كل من استوطن موطناً جازت عنه رحلته وثبتت نقلته من حاذى بذاته شيأ فإن التثليث يحده ويقدره وهذا يناقض ما كان العقل من قبل يقرّره ثم قال لو كان لا يوجد شيء إلا عن مستقلين اتفاقاً واختلافاً لما رأينا في الوجود افتراقاً وائتلافا والمقدر حكمه حكم الواقع فإذن التقدير هنا للمنازع ليس بنافع ثم قال إذا وجد الشيء في عينه جاز أن يراه ذو العين بعينه المقيدة بوجهه الظاهر وجفنه وما ثم علة توجب الرؤية في مذهب أكثر الأشعرية إلا الوجود بالبنية وغير البنية ولابدّ من البنية ولو كان الرؤية تؤثر في المرئي لأحلناها فقد بانت المطالب بأدلتها كما ذكرناها ثم صلى وسلم بعد ما حمد وقعد فشكره الحاضرون على إيجازه في العبارة واستيفائه المعاني في دقيق الإشارة.

BİRİNCİ FASIL *

Batılının Diliyle Kâim Taşıyıcının (Cevherin) İlmi

Batılı imam kalkmış ve şöyle demiştir: "İlminin mertebesi nedeniyle öncelik benimdir. İlkseller hakkındaki hüküm, benim hükmümdür. Toplantıda bulunanlar şöyle demiştir: 'Anlat ve özetle! Doyurucu ve susturucu şekilde konuş.'

Bölüm: Sonradan Var Olanın Sebebi Vardır

Batılı âlim şöyle demiş: Var olmayıp sonradan meydana gelen ve hakkında zamanların eşit olduğu şey için (var olduğu) o anda bir oluşturucu (yaratıcı) bulunmalıdır.

Bölüm: Sonradan Var Olanlardan Boşta Kalamayanın Hükmü

Ardından şöyle demiştir: 'Bir durumdan müstağni kalamayan her hangi bir şey, o durumun hükmüne sahiptir. Fakat bu durum, söz konusu şeyin yaratma âleminden olmasına bağlıdır. Dolayısıyla araştırmacı onu incelemeli ve inceleyen ona güvenmelidir.'

Bölüm: Bekâ ve Kadîm'in Yokluğu

Varlık bir şeyin ayrılmaz özelliği ise o şeyin yokluğu imkânsızdır. Yok iken var olan şeyin de, kadîm olması imkânsızdır. Böyle bir şeyin yokluğu imkânsız olmasaydı, kadimlikte zıddının (hâdislik) kendisine eşlik etmesi gerekirdi. Zıddının yokluğu imkânsız değil ise o zaman kendisinde hâdislik daha yerleşiktir. Zıddı mevcut ise var olmuş olan bu şey için de (yokluk) imkânsızlaşırdı. Şart sahih olduğu ve bağ sağlamca durduğuna göre, onun kendisi nedeniyle yok olması imkânsızdır.

Bölüm: Gizlenme ve Görünme

Dış varlığı ortaya çıkıp hüküm gerektirmeyen bir şeyin zâhir olması imkânsızdır. Çünkü o bir bilgi ifade etmez.

---

* Bu kısım Ekrem Demirli'nin çevirisinden alıntılanmıştır.

Bölüm: Arazın Yer Değiştirmesi ve Kendisi Nedeniyle Yokluğu Fikrinin Çürütülmesi

Arazın mekânları doldurması imkânsızdır. Çünkü araz, var olduktan sonraki ikinci anda bulunduğu yerden kendisi nedeniyle ayrılamaz. Ayrılabilseydi, kendi başına var olabilir ve bir mahalle muhtaç kalmaz, kendisi yoksunluk ile (hiçlik) nitelendiği için zıddı veya bir fail onu yok etmezdi. Çünkü senin hiçlik yapmıştır demen akıllının söyleyeceği bir söz değildir.

Bölüm: Başlangıcı Olmayan Sonradan Yaratılmış Fikrinin Çürütülmesi

Varlığı bir şeyin yok olmasına bağlı olan her şey, söz konusu şey yok oluncaya kadar var olamaz. Var olmuşsa o zaman varlığının bağlı olduğu şey yok olmuş ve (varlığı için) sebep gerçekleşmiştir. Bir şeyin öncelediği herhangi bir varlık, önceleyen şeyin aşağısındadır ve orada sınırlanmıştır. Sonsuza dek olsa bile, bu nitelik kendisinden ayrılmaz. Böylece varlık, iki Lâm vasıtasıyla sabit olmuştur.

Bölüm: Kadimlik

'Bir şeye dayananın hükmüyle dayanılan şeyin hükmü aynı olsaydı, iş teselsüle gider ve var olmak geçerli olmazdı.'

Bölüm: Cevher Değildir

Sonra şöyle demiştir: Varlığını ispat ettiğimiz şey boşalsa ve dolsaydı (halâ ve mele'), hiç kuşkusuz, kendisi yok olur, başkasını yok edemezdi.

Bölüm: Cisim Değildir

Sonra şöyle demiştir: Bileşimi kabul etse ayrışır, telifi kabul etseydi yok olur, benzerlik olsaydı, (bir şeye dayananın dayanılandan) üstünlük ortadan kalkardı.

Bölüm: Araz Değildir

Sonra şöyle demiştir: 'Onun varlığı var olmak için başkasını gerektirseydi, bu başka kendisine dayanmazdı. Halbuki ona dayandığı ortadadır. O halde varlığının başka bir şeye dayanması geçersizdir. Kuşkusuz yaratmakla onu sınırlamıştır. Sonra, niteliğin niteliği olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu inanca yol yoktur.

Bölüm: Yönlerin Reddi

Sonra şöyle demiştir: Küre yok olucu bir şey olsa bile, herhangi bir yönü yoktur. Yönler bana doğru, hükümleri benim üzerimde olsa bile, ben onlardanım ve onların dışındayım. O halde, o vardı ve ben yokum. O halde tartışma ve didişme hangi konudadır!

Bölüm: İstiva

Sonra şöyle demiştir: Bir yere yerleşen herhangi bir şey oradan ayrılabilir ve yer değiştirebilir. Bizzat bir şeyin paralelinde olan, oradan uzaklaşabilir. Çünkü üçlü onu sınırlar ve belirler. Bu aklın daha önce ortaya koyduğu hükmüyle çelişir.

Bölüm: Mutlak Birlik

Sonra şöyle demiştir: 'Bir şey, türdeş ya da farklı iki bağımsız şeyden var olsaydı, varlıkta ayrışma ve bir araya gelmeler görmezdik. Takdir edilmiş şeyin hükmü gerçekleşen şeyin hükmüyle aynıdır. Burada itiraz eden için takdir yararlı değildir.'

Bölüm: Görmek

Sonra şöyle demiştir: 'Bir şey dış varlığında mevcut olduğunda, göz sahibinin yüzüyle ve göz kapaklarıyla sınırlanmış gözüyle onu görmesi mümkündür. Eşarîlerin büyük kısmının görüşüne göre, görmeyi gerektiren sebep bir yapı ile ya da onsuz varlıktır. Bir yapı bulunmalıdır. Görmek, görülende etkin olsaydı, bunu imkânsız görürdük.'

Kanıtlanmak istenilen şeyler, böylece kanıtlarıyla birlikte açıklanmıştır.

Sonra, Allah'a hamd ve Peygambere salât selâm getirdikten sonra, oturmuş, oradakiler veciz anlatımı ve anlamları ince işaretlere sığdırması nedeniyle kendisine teşekkür etmiştir.

1.3. Kaynakça

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, (İz y.), İstanbul 2000.

-------, *The Mystical Ppilosophy of Muhyiddin Ibnu'l-'Arabî,* (Cambridge Unv. Press.), Cambridge 1939.

-------, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar,* çev: Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık) İst. 2000.

-------, "Melâmîlik, Sûfîlik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, (İz y.), İstanbul, 2000.

Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Hayatı ve Eserleri,* (MEB. y.), Ankara 1998.

el-Bağdâdî, Ali b. İbrahim el-Kârî, , *ed-Dürru's-Semîn fî Menâkıbiş-Şeyh Muhyiddin,* Beyrut 1959. Türkçe tercümesi: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri*, çev.: A. Şener-M. Rahmi Ayas, (AÜİF yay.), Ankara 1972.

Baltacı, Ahmet, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir" mad. *DİA.*

Bedevi, Abdurrahman, "Ebu Medyen ve İbn 'Arabî", *Kitâbu't-Tezkârî Muhyiddin İbn 'Arabi* içinde, (Mektebetü'l-Arabiyye), Kahire 1969.

Bel, A., "Ebu Medyen" mad. *İA.*

Bursevi, Ismail Hakki, *Kernel of Kernel,* (Beshara Publications), Great Britain 1981.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* (Rehber y.), Ankara 1997.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge,* (State University of New-York), New-York 1989.

-------, "Two Chapters from The Futûhât al-Makkiyye", *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume,* ed., S. Hirtenstein-M. Tiernan London 1993.

-------, *Hayal Âlemleri,* çev. Mehmet Demirkaya, (Kaknüs y.), İstanbul 1999.

Chodkiewicz, Michel, *An Oceon Without Shore,* Fransızca'dan çev. David Streight, (State University of New-York), New-York 1993.

Claude, Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde,* çev., Atila Ataman, (Gelenek y.), İstanbul 2003. İngilizce tercümesi, *Quest for The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî,* çev., Peter Kingsley, (The Islamic Texts Society), Cambridge 1993.

-------, "Abu Madyan and Ibn 'Arabî", *Muhyiddin Ibn 'Arabî, A Commemorative Volume,* ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi,* İngilizce'ye çev., Ralph Manheim, (Princeton University), Princeton 1969.

-------, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1985.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf,* yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev: Ömer Özsoy, *İslâmiyât,* c. 2, sayı: 3, (Temmuz-Eylül 1999).

-------, *Felsefetü't-Te'vîl, Dirâsetün fî Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbn Arabi,* (Tenvîr neşr.), Beyrut 1993.

el-Gurâb, Mahmud, *el-Fıkhu inde'ş-Şeyhi'l-Ekber, Muhyiddin İbn Arabi,* (Matbaatu Nadr), Şam 1981.

Gürer, Dilaver, "İbn Arabî'de Lügat, Istılah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı", *Mârife,* yıl: 1, sayı: 3, kış 2002.

Hakim, Suad, *İbn Arabî ve Müvellidü Lügâtı Cedîde,* (Dendere n.) Beyrut 1991.

-------, *el-Mu'cemü's-Sûfî,* (Dendere n.), Beyrut 1981.

Hâşîmî, Ahmed, *Cevheretü'l-Belağa fi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî,* (Kahraman neşr.), İstanbul 1984.

Hilmi, Muhammed Receb, *el-Burhânu'l-Ezher fi Menâkıbi'ş-Şeyhi'l-Ekber,* Mısır, 1326.

Hirtenstein, S.-Tiernan, M., *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume,* London 1993.

Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî,* (Anqa Publishing), Oxford, 1999.

Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts,* (California University Press) London 1984.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Rûhu'l-Kuds,* nşr: Abdurrahman Hasan Muhammed, (Âlemü'l-Fikr), Kahire 1989.

-------, *ed-Dürretü'l-Fahire,* Ralph W. Austin'in *Endülüs Sûfîleri* içinde, çev. Refik Algan, (Dharma y.), İstanbul 2002.

-------, *Dîvân,* nşr., Muhammed Rikâbî er-Reşîd, (Dârü'r-Rikâbî), Kahire 1992.

-------, *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye, Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* içinde, nşr. H. S. Nyberg, Leiden 1919.

-------, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer, Istılâhâtu'ş-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* içinde, thk. Bessâm Abdulvahhab el-Câbî,(Dârü'l-İmâm), Beyrut 1990.

-------, *Zehairü'l-A'lâk Şerhu Tercümânî'l-Eşvâk,* thk. Halil İmran Mansur, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2000.

-------, *el-Bulga fi'l-Hikme*, nşr. Nihat Keklik, (İÜEF. y.) İstanbul 1969. (İzafe)

-------, *Kitâbu'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn, Resail* içinde.

-------, *Fusûsü'l-Hikem,* thk. Ebu'l-Alâ Afîfi, Kahire 1946.

-------, *el-Ankâu'l-Mugrib,* thk. Halid Şibl Ebu Süleyman, (Âlemü'l-Fikr), Kahire 1997.

-------, *Kitâbü'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ, Resail* içinde, thk., Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfîkiyye), Kahire trs.

-------, *el-Vasâyâ,* thk. Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfîkiyye), Kahire ts.

-------, Muhyiddin, *el-Fütühatü'l-Mekkiyye,* tah: Osman Yahya, (el-Hey'etü'l-Mısrıyye), Kahire 1985.

-------, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* haz: Ahmet Şemsettin (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1999.

***Fütûhât*'tan tercüme edilen parçalar**

Alpay, Selahattin, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (Şakir Hoca Kitabevi), İstanbul 1986.

Bilginer, M. Sadeddin, *Ahadiyyet Risalesi ve Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler,* İstanbul 1983.

Erdoğan, Naim, *Fütûhât-ı Mekkiyye'den Altın Sayfalar,* (Pamuk Yayınrları), İstanbul trs.

Kanık, Mahmut, 178. bâb, *İlâhî Aşk,* (İnsan y.), İstanbul 1992; 1., 2., 3. cüzler ile muhtelif bazı bâblardan seçkiler, *Marifet ve Hikmet,* (İz y.), İstanbul 1995; 1., 2., ve 26. bablar, *Harflerin İlmi,* (Asa y.), Bursa 2000; 560. bâbın ilk kısmı ile muhtelif birçok bâbdan şeçkiler, *Hakikat ve Tefekkür,* (Hece y.), Ankara 2003.

Tanık, İbrahim Aşkî, *Tasavvuf,* (Türkiye Ticaret Matbaası) İstanbul 1955.

Kasım, Mahmud, *El-Hayâl fî Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî,* (Ma'hedi'l-Buhûs), Kahire 1969.

Kâşanî, Abdurrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem,* Kahire 1966.

Keklik, *Nihat, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdâk olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye,* (KB yay.), Ankara 1990.

Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi: Hayatı ve Çevresi,*(Çığır y.), İstanbul 1966.

Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri,* (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE., İstanbul 1995.

-------, "İbnü'l-Arabî" mad. *DİA.*

-------, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye" mad., *DİA.*

Lory, Pierre, *Kâşâni'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri,* çev. Sadık Kılıç, (İnsan y.), İstanbul 2001.

Makkârî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1949.

Morris, J. Winston, "How to Study the Futûhât: Ibn 'Arabi's Own Advice", , *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume,* ed., S. Hirtenstein-M. Tiernan London 1993.

Palacios, M. Asin, *İbn Arabî: Hayatuhû ve Mezhebuhû,* çev: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1965.

Sami, Şemsettin, *Kâmûsü'l-A'lâm,* (Mihran matbası), İstanbul 1306.

Es-Sûyûtî, Celâleddin, *Tenbîhu'l-Gabî fî Tahtıeti İbn Arabî,* haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 1990.

Eş-Şa'rânî, Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyani Akâidi'l-Ekâbîr,* (Mektebetü'l-Elbânî), Kahire 1959.

-------, *el-Kibrîtü'l-Ahmer, el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr'*in hamişinde, Kahire 1959.

Tahralı, Mustafa, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I,* (Takdim), MÜİFVY., İst. 1999.

-------, "Fususü'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsü'l-HikemTercüme ve Şerhi II,* (Takdim), MÜİFVY., İstanbul 1997.

et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istılâhâti'l-Fünûn,* Kahraman Yay., Kalküta 1862'den tıpkı basım, İstanbul 1984.

Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri,* çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, (Ankara Okulu Yayınları), Ankara 2000.

et-Tu'mî, Muhyiddin, *Tekmiletü'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye,* (Mektebetü's-Sakafiyye), Beyrut 1993.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* (Marifet y.), İstanbul 1991.

-------, *İbn Arabî,* (TDVY.), Ankara 1995.

Uluç, Tahir, "Abdülvahhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir Adlı Eseri", *Tasavvuf,* yıl: 3, s. 9, Temmuz-Aralık 2002.

Yahya, Osman, Müellefâtu İbn 'Arabî, Fransızca'dan çev. Ahmed Mahmud et-Tîb, (Dârü'l-Hidâye), Kahire 1992.

Yazıcı, Tahsin , "Ebu Medyen" mad., DİA.

ET-TEDBÎRÂTÜ'L-İLÂHİYYE

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU *

Giriş

Tasavvuf Dergisi okuyucularının mâlûmu üzere periyodik olarak yayımlanan *Klasiklerimiz* yazı dizisinde öncelikle müellif hakkında bilgi veriliyor ve sonra eser hakkında değerlendirmelerde bulunuluyordu. İbnü'l-Arabî'nin meşhur eserleri *Fütûhât* ve *Fusûs* hakkında daha önce dergide değerlendirme yazıları yayımlanmış ve bu yazılarda Şeyhü'l-Ekber'in hayatı hakkında genel mâlûmâtlar verilmişti. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bir diğer önemli eseri *Tedbîrât*'ı konu edinen bu yazımızda İbnü'l-Arabî'nin hayatından bahsetmek yerine doğrudan eseri tanıtmayı uygun gördük. Şeyhü'l-Ekber'in hayatı ve hayatıyla ilgili kaynaklar hususunda bahsi geçen yazılara[1] müracaat edilebilir.

---

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi

1 Bk. Gürer, Dilaver, "Klasiklerimiz/XII, *'Fusûsu'l-Hikem'*, Muhyiddin İbn Arabî, 560-638/1165-1240", *Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 5, sayı: 13, Temmuz-Aralık 2004, ss. 395-442; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klasiklerimiz/X, *'el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 11, Tmmuz-Aralık 2003, ss. 407-444.

1. Eserin Yazılışı

Genel olarak insanı konu edinen ve *Kitâbu'l-İmâmi'l-Mübîn Ellezî Lâ Yedhuluhû Raybün ve Lâ Tahmîn* şeklinde de isimlendirilen[2] *Tedbîrât'*ın yazılma sebebi hakkında İbnü'l-Arabî şu bilgileri verir: İbnü'l-Arabî, Şeyh Ebu Muhammed el-Mevûrûrî'yi[3] ziyareti esnasında onda, ismini zikretmediği bir filozofa *(Hakîm)*[4] ait *Sırru'l-Esrâr* isimli bir kitaba rastlar. Bu kitap, dünyevî siyaset sanatı hakkındadır ve Zülkarneyn (İskender) için yazılmıştır. Ebu Muhammed el-Mûrûrî, İbnü'l-Arabî'den, maddî siyaseti ihtiva eden bu kitaba karşılık, insanı asıl mutluluğa götüren manevî siyaseti, insan ülkesinin yönetimini ihtiva eden bir kitap yazmasını ister. İşte bunun üzerine İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsaniyye* isimli eserini yazmaya başlamıştır. Kendi ifadesine göre; Önsöz *(Dibâce)*, Takdîm *(Temhîd)*, Giriş *(Mukaddime)*, yirmi bir bölüm *(bâb)*[5] ve bir de Sonuçtan *(Hâtime)* oluşan bu kapsamlı eserini, Endülüs'te, Mevrûr (Moron) şehrinde yazmış ve dört günden daha az bir zaman içerisinde tamamlamıştır.[6]

Her ne kadar Şeyhü'l-Ekber, *Tedbîrât* gibi bazı eserlerini kısa bir zaman diliminde ve tek parça halinde yazsa da diğer bazı eserlerinin yazımını yıllara

---

2 Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîratü'l-İlâhiyye*, nşr.: H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Arabî* içerisinde, E. J. Brill, Leiden 1919, s. 106; Yahya, Osman, *Müellefâtu İbn 'Arabî*, Fransızca'dan çev.: Ahmed Mahmud et-Tîb, Dârü'l-Hidâye, Kahire 1992. s. 243.

3 *Tedbîrât*'ın yazılmasını talep eden Şeyh Mevrûrî'nin manevi şahsiyeti hakkında İbnü'l-Arabî, *Rûhü'l-Kuds* isimli eserinde bilgi verir. Ayrıca bu zattan *Fütuhât*'ta da bahseder. Şeyh Ebû Medyen'in müridlerinden olan bu zât, İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te tanışıp sohbetlerine katıldığı şeyhlerdendir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Risaletü Ruhu'l-Kuds*, nşr.: Abdurrahman Hasan Mahmud, Alemü'l-Fikr, Kahire 1989, ss. 111-118; ayrıca bk. Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhâtü' l-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990 s. 284, 291, 292.

4 İslam dünyasında uzun asırlar bu filozofun Aristo olduğu sanılmış, fakat günümüzde, *Sırru'l-Esrar* isimli eserin müellifi hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamışsa da Aristo'ya ait olmadığı kesinleşmiştir. Bu husustaki ayrıntılı değerlendirmeler hakkında bk. Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992, (Takdim), s. xiii, xiv; Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 294-296; Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev.: Atila Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003 *İbn Arabî*, s. 122.

5 Elimizdeki tahkikli ve matbû nüshalarda gördüğümüz kadarıyla *Tedbîrât*, on yedi ana bölüm ve son on yedinci bölüm de ayrıca beş alt bölüm olmak üzere yirmi iki bâb şeklinde tertip edilmiştir. Bu tasnif üzere yirmi ikinci bâb, İbnü'l-Arabî tarafından eserin sonuç bölümü olarak belirlenmiştir. Bu sebeple eser, bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi *dibace, temhîd, mukaddime ve hâtime* kısımları dışında yirmi bir bâbdan oluşmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 106.

6 Bk.İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 120, 121.

yaymıştır. Üstelik *Fütûhât*[7] ve *Mevâkiu'n-Nücûm*[8] gibi bazı eserlerini telif ediliş tarihinden yıllar sonra yeniden gözden geçirerek tashih edip tekrar kaleme aldığını biliyoruz. Hal böyle olunca Şeyhü'l-Ekber'in eserlerinin tarihi hakkında çelişkili gibi gözüken atıflarla karşılaşmak mümkündür. Bu sebeple Şeyh'in her hangi bir eserinin tarihi hakkında tespitte bulunmak zorlaşmakta ve Claude Addas'ın dikkat çektiği gibi[9] İbnü'l-Arabî külliyâtının kronolojik bir tasnifini yapmak neredeyse imkânsız bir hal almaktadır. Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti kesin olan *Tedbîrât*'ın, Şeyh'in ilk telif ettiği eserler arasında olduğu kanaatine götürecek bazı bilgilere sahibiz. Zîra bizzat kendisi bu eserini, daha önce bahsi geçtiği üzere Endülüs'te, Mevrûr şehrinde kaleme aldığını söylemektedir. 596 senesinin sonlarıyla 597/1200 senesinin başları arasında bir daha geri dönmemek üzere Endülüs'ten ayrılıp Doğu'ya seyahat ettiği[10] kesin olarak bilindiğine göre eserin yazılışı bu tarihlerden önce olmalıdır. Yine telif tarihi Osman Yahya tarafından 595/1199 olarak belirlenen[11] *Ankâu Muğrib* isimli eserini İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*'ın tamamlayıcısı niteliğinde görür. Zîrâ bizzat kendi ifadesiyle Şeyhü'l-Ekber, büyük âlemden çekip çıkarılmış küçük bir âlem olarak insandan ve mutlak anlamda değil, sadece mahlûkât ve tedbir cihetinden insan-âlem ayniyyetinden bahsettiği *Tedbîrât*'da bazen sarih ifadeler kullanır, bazen de asıl anlamı rumuzlar ve istiâreler altına gizler. Dahası bizzat kendisi açıkça ifade ettiği gibi bu kitabında, aslında tasavvufta insan konusuyla doğrudan alâkalı olan iki önemli makamdan, İmam Mehdî ve Hatmu'l-Evliya makamından kasıtlı olarak bahsetmez.[12] Zira İbnü'l-Arabî, tasavvufî neşveden

7 İbnü'l-Arabî, yazımını otuz yıl gibi uzun bir zaman dilimine yaydığı ve 629/1231'de telifini tamamladığı *Fütûhât*'ı yaklaşık üç yıl sonra, 632/1234'te bütünüyle gözden geçirerek ikinci kez yazmaya başlamış ve 636/1238'de bu ikinci nüshayı tamamlamıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* haz: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. VIII, s. 389;Yahya, *Müellefât* s. 434; Addas, *İbn Arabî,* s. 287, 289.

8 595/1199 senesinde Meriye'de on bir gün gibi kısa bir zaman diliminde kaleme aldığı (Bk. İbnü'l-Arabî, *Mevakiü'n-Nücûm ve Metaliu Ehilleti'l-Esrar ve'l-Ulûm,* tahk.: Halid Ebu Süleyman, Alemü'l-Fikr, Kahire 1998, s. 9) bu eserine İbnü'l-Arabî, iki yıl sonra Bicâye'de tasavvufî açıdan hayli önemi haiz olan kalp ile ilgili bir bölüm ekleyerek ayrı bir nüsha daha kaleme almıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Hilyeti'l-Ebdâl, Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd-Deccan 1948, c. II, s. 8. *Mevâkiu'n-Nücûm* hakkında değerlendirmeler için ayrıca bk. Addas, *İbn Arabi,* s. 183, 184.

9 Bk. Addas, *İbn Arabî,* s. 141.

10 Bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-İbn Arabi*, Caravan Books, 2. Baskı, New York 1969, s. 95; Addas, *İbn Arabî*, s. 184; Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, Anqa Publishing, Oxford, 1999, s. 127.

11 Yahya, *Müellefât,* s. 421.

12 Bk. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Mugrib,* tahkik: Ahmed Seyyid Eş-Şerif, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-

nasipdâr olamayan muhaliflerinin şiddetli itirazlarından ve bağırıp çağırarak kastetmediği şeyleri ona isnat etmelerinden, bu sebeple de insanlar arasında fitneye ve karışıklığa sebebiyet vermekten çekinmektedir. Daha sonra İbnü'l-Arabî bu tür bir fitne hususunda Allah'a tevekkül ederek bu iki makamın sırlarını açıklamak üzere *Ankâu Muğrib* isimli eserini kaleme almıştır.[13] Fakat bu tereddütleri bütünüyle ortadan kalkmamış olacak ki bu sefer de, neredeyse anlaşılması ve tercüme edilmesi imkânsızlaşacak derecede veciz ve sembolik bir örgüyle bu hususları kaleme almıştır. Dolayısıyla 595/1199 telif tarihli *Ankâu Mugrib*'in, *Tedbîrât*'dan sonra ve onun tamamlayıcısı niteliğinde yazıldığını bizzat Şeyh'in ifadelerinden anlıyoruz. Öyleyse *Tedbîrât,* dört günlük kısa yazım süresini de dikkate aldığımızda ya *Ankâ* ile aynı sene (595/1199), ya da bundan da daha erken bir tarihte yazılmış olmalıdır. Fakat diğer bazı eserlerinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin bu eserinin telif tarihi hakkında da kesin bir şey söylemek oldukça zordur. Zîrâ İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'da, Osman Yahya tarafından telif tarihi 598/1201 olarak tespit edilen[14] *İnşâü'd-Devâir ve'l-Cedâvil* de dahil olmak üzere pek çok başka esere[15] atıf yapılmaktadır. Bu sebeple Claude Addâs'ın da açıkça vurguladığı gibi bu eserler *Tedbîrât*'dan önce yazılmış olmalıdır.[16] Aslında *İnşâü'd-Devâir*'in tarihi hakkında da kesin bir şey söylemek hayli zordur. Zîrâ Osman Yahya, *İnşâü'd-Devâir*'in tarihini *Fütûhât*'ın bir pasajına istinâden tespit etmektedir ve ilgili pasajda İbnü'l-Arabî bu eserinin bir kısmını; hac yolculuğu esnasında, Şeyh Abdulazîz el-Mehdevî'nin evinde, 598/1201 yılında yazdığını, tamamlamak için Mekke'ye götürdüğünü, fakat buradaki mânevî fetihler muvâcehesinde kaleme aldığı kapsamlı eseri *Fütûhât*'ın buna engel olduğunu söylemektedir.[17] Dolayısıyla Şeyhü'l-Ekber'in bu ifadelerinden ancak, *İnşâü'd-Devâir*'in de tıpkı diğer bazı eserleri gibi uzun bir zaman dilimi içerisinde[18] parça parça yazıldığını anlıyoruz. Bu sebeple bir kısmı 598/1201'de

Türas, Kahire, tarihsiz, s. 12.

13 Aynı yer.

14 Bk. Yahya, *Müellefât,* s. 209.

15 İbnü'l-Arabî Tedbîrât'da şu eserlerine atıfta bulunur: İnşâü'l-Cedâvil ve'd-Devâir, (Bk. İbnü'l-Arabî, Tedbîrât, s. 209), Kitâbu Cilâi'l-Kulûb, (s. 117), Kitâbu'l-Müsellesât Vâride fi'l-Kur'an, (s. 158), Menâhicü'l-İrtikâ, (s. 112), Metâliu'l-Envâri'l-İlâhiyye, (s. 124), Keşfü'l-Mânâ an Sırri Esmâillâhi'l-Hüsnâ, (s. 145).

16 Addas, *İbn Arabî,* s. 141.

17 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c. I, s. 153.

18 Bu hususta ayrıca bk. Elmore, Gerald, "Four Texts of Ibn al-'Arabî on The Creative Self-Manifestation of Divine Name", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society,* v. XXIX, s. 1, 2001, (15 Haziran 2006 tarihinde, http://www.ibnarabisociety.org/articles/fourtexts.pdf adresinden

yazılan *İnşâü'd-Devâir*'in *Tedbîrât*'da zikredilmiş olması da bizi *Tedbîrât*'ın telif tarihi hakkında kesin bir bilgiye götürmüyor. Tedbîrât'ın yazılış tarihi hususundaki bütün bu istifham oluşturan hususlar, eserin bazı bölümleri arasında görülen zâhirî irtibatsızlığın da etkisiyle bazı araştırmacıları eserin yazılışı hususunda farklı değerlendirmelere götürmüştür. Sözgelimi eserin tahkikli neşrini hazırlayan H. S. Nyberg, İbnü'l-Arabî'nin diğer bazı eserlerinde yaptığı gibi *Tedbîrât*'ı da ilk telifinin ardından tekrar gözden geçirip bazı ilavelerle zenginleştirmiş olabileceği kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla Nyberg'e göre, kitabın bölümleri arasında zahiren irtibatsız gibi gözüken 17. bâb ve baştaki bölümler (Dibâce, Temhîd ve Mukaddime) 598/1201 tarihinden daha sonra yazılmış olabilir.[19] Eserin, gerçekten de içinden çıkılmaz bir hal alan kesin telif tarihinin tespiti bir yana, bu noktada şunu söylemeliyiz ki *Tedbîrat,* Şeyhü'l-Ekber'e aidiyeti kesin olan[20] eserlerdendir ve insanı konu edinen bu önemli eser, onun Endülüs'te ilk telif ettiği eserler arasındadır.

Bu noktada şunu da vurgulamakta fayda var ki tasavvufî eserlerde, özellikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bölümler arasında görülebilecek zahiri irtibatsızlık ya da insicâmsızlık her zaman için ilgili bölümlerin esere sonradan eklenmiş olabileceği anlamına gelmez. Zîrâ bu noktada bizzat İbnü'l-Arabî, başta iki önemli eseri *Fütûhât* ve *Fusûs* olmak üzere eserlerinin üslûbu ve inşâsı hususunda bazı önemli uyarılarda bulunmaktadır. Söz konusu uyarılarında İbnü'l-Arabî, bütün irfânını ve eserlerindeki üslup ve insicâmı Kur'an ve hazinelerine atfeder. Hattâ ona göre ilâhî ilham, eserlerinin sadece muhtevasını değil tanzimini de tayin etmektedir. Bapların sıralanışındaki zâhirî ahenksizliğin sebebi de bu ilhamdır.[21] İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an'da müşahede ettiğimiz zâhiren irtibatsız gibi görünen bu tarz bir tertip de rasgele değil, belirli bir hikmete binâendir.[22] Dahası İbnü'l-Arabî elde ettiği mârifet hakkında konuşmasının Allah[(cc)]'ın emri ve iznine bağlı olduğunu ve bu sınırı sürekli koruduğunu vurgular.[23] Dolayısıyla *Tedbîrât* da dahil onun eserleri, üzerinde detaylıca düşünülüp,

---

ulaşıldı.)

19 Bk. Nyberg, *Kleinere,* ss. 15-19. Bu hususta ayrıca bk. Konuk, *Tedbîrât Şerhi,* (Takdim), s. xvi.

20 Diğer birçok eserinde *Tedbîrât*'a atıfta bulunmasının yanı sıra İbnü'l-Arabî, bizzat kendi serleri için hazırladığı *Fihrist*'te de bu eserini zikreder. Bk. İbnü'l-Arabî, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer, Istılâhâtu'ş-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî,* içinde, tahk.: Bessâm Abdulvahhab el-Câbî, Dârü'l-İmâm Müslim, Beyrut 1990, s. 33.

21 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c. III, s. 245.

22 Aynı yer.

23 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* tahkik: Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Hey'etü'l-Mısrıyye), I-XIV, Kahire 1985, c. I, s. 264.

belirli bir plan dâhilinde yazılmaya karar verilmiş sistemli konulardan müteşekkil değildir. Yine İbnü'l-Arabî, sûfîlerin istediği şeyleri eserlerine alıp almama hususunda özgür olmadıklarını, tam bir arınmışlık hali üzere ancak ilâhî bir emirle ve kendilerine çizilen sınıra göre eserlerini yazdıklarını da söyler.[24] Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin eserleri, bir anda hızla geliveren ilham ya da aydınlanmaların ürünü olduğu için onun eserlerinde zâhirî îtibârıyla sistematik bir bütünlüğü yakalamak oldukça zordur. Her ne kadar ilk nüshadan sonra tekrar gözden geçirilerek ikinci bir nüshanın yazılmış olabileceği imkân dahilinde olsa da, *Tedbîrât*'ın bazı bâbları arasındaki irtibatsızlık da bu şekilde açıklanabilir. Zaten bizzat İbnü'l-Arabî, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserini de Rabbânî bir inşâ üzere kaleme aldığını vurgular.[25]

2. Eserin Nüshaları ve Neşirleri

İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerine kapsamlı bir eser kaleme alan Osman Yahya'nın tespitine göre *Tebîrât*'ın, ülkemizde eksik bir müellif nüshası, henüz müellif hayatta iken istinsah edilmiş eski bir nüshası ve "asıl" nüshadan istinsah edilmiş önemli bazı nüshaları bulunmaktadır. Buna göre *Tedbîrât*'ın Konya Yusuf Ağa (1640, 4859/ 76-96) nüshası eksik olmakla birlikte müellif nüshasıdır.[26] Hicrî 723 tarihli Şehit Ali Paşa (1341/76-120), hicrî 834 tarihli Ayasofya (1644/41-116), hicrî 887 tarihli Halet Efendi (809/1-54) ve Şeyhü'l-Ekber'in vefatı îtibârıyla oldukça erken bir tarihte, hicrî 663 tarihinde istinsah edilmiş olan Köprülü (713/1-29) nüshaları ise asıl nüshadan istinsah edilmiştir.[27] Ayrıca Cârullah (986/104-115 b.) nüshası ise müellif henüz hayatta iken kaleme alınmıştır.[28] Bu eski nüshalar ile başta Süleymâniye Kütüphanesi olmak üzere Bursa Ulu Cami ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki birçok nüshanın yanı sıra *Tedbirât*'ın; Berlin, Upsala, Şam Zahiriye, Halep, Vatikan ve Mısır Kütüphanelerinde birçok müstensih nüshası bulunmaktadır.[29]

Henrik Samuel Nyberg, *Tedbîrât*'ı, İbnü'l-Arabî'nin iki önemli eseri *İnşâü'd-*

24 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (tahk.),* c. I, s. 265; A.mlf., *Fihrist I,* Gübrinî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdullah, *Unvânu'd-Dirâye,* tahk.: Adil Nüheyvid, Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme, Beyrut 1969 içinde, 163.

25 Bk. *Ankâ,* s. 12.

26 Bk. Yahya, *Müellefât,* s. 244.

27 Bk. Yahya, *Müellefât,* ss. 243, 244.

28 *age,* s. 244.

29 Bu nüshalar için bk. *age,* s. 243, 244.

Devâir ve *Ukletü'l-Müstevfiz* ile birlikte 1919 yılında, Leiden'de *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* adı altında yayımlamıştır.[30] Bu kitap, İbnü'l-Arabî'nin mezkûr üç eserinin ana teması ve genel düşünce sistemi hakkındaki Almanca kapsamlı bir değerlendirme yazısını da ihtivâ etmektedir. *Tedbîrât*'ın Avni Konuk Şerhi'ni yayına hazırlayan Mustafa Tahralı'nın vurguladığı gibi Nyberg bu tahkikli neşri, biri Upsala ve beş tanesi de Berlin kütüphanelerinde bulunan altı yazma nüshaya göre hazırlamış, maalesef Türkiye'deki daha eski ve güvenilir nüshaları görmemiştir.[31] Bu sebeple bu eski ve güvenilir nüshalar doğrultusunda eserin yeni bir ilmî neşri faydalı olacaktır.

Bu tahkikli neşrin dışında eser, Hasan Asi tarafından Beyrut'ta neşredilmiş[32], ayrıca Kahire'de de, yine Nyberg'in yaptığı gibi, *İnşâü'd-Devâir* ve *Ukletü'l-*Müstevfiz ile birlikte basılmıştır.[33] Ayrıca, özellikle eserde zikredilen hadisler ile bazı tasavvufî terimler ve kimi tarîhî şahsiyetlere yönelik kısa açıklamaları ihtivâ eden bir başka baskısı da Beyrut'da yapılmıştır. Metnin siyâk ve sibâkının gereği olarak, eserin birçok cümle ve ifadesinin zâid gösterildiği bu baskıda bazı bâriz tahkîk hataları da mevcuttur.[34] Yine Osman Yahya'nın kaydettiğine göre *Tedbîrât,* hicrî 1286'da Kahire'de basılmıştır.[35] Bilgisayar kayıtlarına göre *Tedbîrât*'ın bu hayli eski baskısı Süleymâniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa 297.7-000215 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

3. Eserin Şerhleri ve Tercümeleri

Tedbîrât-ı İlahîyye, İbnü'l-Arabî'nin şerh edilen eserlerinden olmakla birlikte *Fusûs* ile mukayese ettiğimizde, Şeyh'in lehte ve aleyhte hayli ilgi gören bu eseri[36] kadar şerh edilmediğini görmekteyiz. *Tedbîrât*'ın bildiğimiz kadarıyla şu

30 Bk. Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî,* E. J. Brill, Leiden, 1919.

31 Konuk, *Tedbîrat Şerhi,* (Takdim), s. xvi.

32 Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-İnsâniyye,* tahk., Hasan Asi, Müessesetü Buhsûn, Beyrut 1993.

33 Bk. İbnü'l-Arabî, et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-İnsâniyye, İnşâü'd-Devâir ve Ukletü'l-Müstevfiz ile birlikte, Âlemü'l-Fikr, Kahire 1997.

34 Meselâ İbnü'l-Arabî'nin *"işaret"*i tanımlarken *Fütûhât*'ta da sıkça kullandığı *"el-işâretü nidâün alâ ra'si'l-bu'di ve bevhun bi ayni'l-illeh"* cümlesindeki altı çizili ifade *"ra'si'l-abdi"* şeklinde yazılmıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-İnsâniyye,* Hz.: Halil İmrân Mansûr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 24.

35 Yahya, *Müellefât,* s. 245.

36 *Fusûs*'un, şerhleri hakkında bk. Yahyâ, *Müellefât,* ss. 479-500; Gürer, "Klasiklerimiz/XII, *Fusûsu'l-Hikem*", ss. 403-412.

şerhleri mevcuttur:

Muhammed b. Mahmud b. Ali ed-Demûnî (ö.1199/1785)'ye ait, *Kitâbu Nefehâti'l-Kudsiyye fî Meâni Tedbîrâti'l-İlahiyye*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 2379 A/1-247 numarada asıl nüshadan istinsah edilmiş bir nüshası kayıtlıdır. Bu şerhin ayrıca Mısır (Kahire) Millî Kütüphanesi Tasavvuf Bölümü 190 numarada kayıtlı başka bir nüshası daha mevcuttur.[37]

Hasan b. Tu'ma el-Beytimânî (ö.1175/1760)'ye ait, *Fütûhâtü'r-Rabbâniyye fi Şerh-i Tedbirât-ı İlâhiyye*.[38] Bu şerhin bir nüshası Şam Zâhiriye Kütüphânesi Kataloğu'nda 1471 numarada kayıtlıdır.[39]

Fusûs ve *Mesnevî* şerhleriyle de meşhur, son dönem büyük mutasavvıf, şârih, şâir ve bestekârlardan merhûm Ahmed Avni Konuk[40] (ö.1938)'a ait, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fi Islahı Memleketi'l-İnsâniyye Tercüme ve Şerhi*. Müellif nüshası Konya Mevlânâ Kütüphânesi 4522 numarada kayıtlı olan bu eseri ilim hayatına kazandıran Mustafa Tahralı Bey'in açıkça ifade ettiği gibi şârih Avni Bey, başta *Fusûs* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerine ve Mevlânâ'nın eserlerine vâkıf olduğu için gerekli yerlerde atıf ve nakillerde bulunmak sûretiyle açıklamalarda bulunmaktadır.[41] Bu açıdan *Tedbîrât*'ın bu tercüme ve şerhi hayli önemlidir.

Osman Yahya'nın kaydettiğine göre *Tedbîrât*'ın kısmî şerhleri de bulunmaktadır: Buna göre eserin, İbnü'l-Arabî'nin vasiyetlerini ihtivâ eden son bölümüne ait isimsiz bir şerh Cârullah 1093 numarada, yine *Tedbîrât*'ın cüzî bir kısmına tekâbül eden ve müellifi bilinmeyen meçhûl bir şerh de Cârullah 1015 numarada kayıtlıdır.[42]

İbnü'l-Arabî'nin diğer meşhur eserleri, özellikle *Fütûhât* ve *Fusûs* göz önünde bulundurulduğunda *Tedbîrât*'ın çok fazla dikkat çekmediğini müşahede etmekteyiz. Zîrâ eserin şerhleri, farklı dillere tercümeleri ve üzerinde yapılan çalışmalar söz konusu olduğunda Şeyh'in diğer iki eserine kıyasla zengin

---

37 Bk. Yahya, *Müellefât*, s. 246.

38 Bk. el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1947, c. II, s. 177.

39 Bk. Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, (Takdim), s. xvii, Muhammed Riyâz el-Mâlih'in Zâhiriye Kütüphanesi yazmaları üzerine hazırladığı *Fihrist*'ine (c. II, s. 372, Şam 1978) istinâden.

40 Ahmed Avni Bey'in hayatı ve eserleri hakkında genel mâlûmât için bk. Eraydın, Selçuk, "Ahmed Avni Konuk Hayatı ve Eserleri" *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I*, içinde ss. 15-27, MÜİFV. Yay.. İstanbul 1999.

41 Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, (Takdim), s. ix.

42 Bk. Yahya, *Müellefât*, s. 246.

bir literatürle karşılaşmıyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tedbîrât*'ın batı dillerinde iki kısmî, bir de tam tercümesi vardır: İbnü'l-Arabî'nin, seyr ü sülûkun âdâp ve erkânına ilişkin tavsiyelerini ihtivâ eden eserin son bölümü Michal Valsan tarafından Fransızca'ya *(Etudes Traditionnelles,* mart-haziran 1952),[43] Asin Palacios tarafından da, İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve görüşlerini konu edinen *Al Islam Cristianizado* (Madrid 1931) isimli eserinin son bölümünde, Şeyhü'l-Ekber'in diğer bazı eserleriyle birlikte İspanyolca'ya tercüme edilmiştir.[44] *Tedbîrât*'ın eksiksiz bir İngilizce çevirisi, okumayı kolaylaştıracak bazı ilave açıklamalarla birlikte Cerrâhî-Halvetî şeyhi Şeyh Tosun Bayrak[45] tarafından yapılmıştır. *Ibn 'Arabî, Divine Governance of The Human Kingdom* (Fons Vitae 1997) adı altında yayımlanan eserde ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin *Künhü Mâ Lâ Budde Li'l-Mürîd Minhu (What The Seker Needs)* ve *Kitâbu'l-Ehadiyye (The One Alone)* isimli eserlerinin İngilizce çevirileri bulunmaktadır.[46]

Tedbîrât'ın Türkçe çevirileri de mevcuttur. Eserin şerhlerinden bahsederken söylediğimiz gibi önemli bir tercümesi Şarih Ahmed Avni Konuk tarafından yapılmıştır. Ahmed Avni Bey, eseri önce paragraflar halinde tercüme etmiş sonra da açıklamıştır. Osmanlı Türkçe'siyle kaleme alınan bu önemli eser, Mustafa Tahralı tarafından merhûm Avni Konuk'un Türkçe'si aynen muhafaza edilerek günümüz harfleriyle yayımlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin vecîz, kolay anlaşılamaz üslûbunu göz önünde bulundurduğumuzda kıymeti âşikâr olan bu tercümenin yanı sıra *Tedbîrât*'ın dilimizde *Tasavvuf Yolu* adı altında literal bir tercümesi de mevcuttur.[47]

---

43 Bk. Addas, *İbn Arabî*, s. 179, Dipnot: 138.

44 Bk. Palacios, Asin, *Ibn 'Arabî, Hayâtuhû ve Mezhebuhû*, İspanyolca'dan çev.: Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Ancelu, s. 16, Kahire 1965.

45 Tosun Baba diye de bilinen Şeyh Tosun Bayrak Amerika'daki Cerrâhî şeyhlerinin en çok tanınanıdır. New York'taki Cerrahî dergahının Şeyhi olan ve New York Üniversitesi Sanat Bölümünde de dersler veren Tosun Baba'nın çok sayıda Amerikalı müridi vardır. Türkiye'de de sanat çevreleri tarafından bilinen bir isim olan Tosun Baba'nın tasavvuf üzerine *The Name and The Named* isimli telif bir eseri ve aralarında Sülemî'nin *Kitâbu'l-Fütevve*'si, Abdulkâdir el-Geylânî'nin *Sırru'l-Esrâr*'ı ve Sühreverdî Maktûl'ün *Heyâkîlü'n-Nûr*'u da bulanan çok sayıda İngilizce tercüme eseri bulunmaktadır.

Bk.http://worldwisdom.com/Public/Authors/Detail.asp?AuthorID=97&WhatType=1;http://www.fonsvitae.com/divine.html (13 Haziran 2006 tarihinde ulaşıldı.)

46 Bk. http://www.midpointtrade.com/detail.php?bk_id=5063# (13 Haziran 2006 tarihinde ulaşıldı.)

47 Bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*, çev.: Selahaddin Alpay, *Tasavvuf Yolu*, Sümer Kitabevi, İstanbul 1973.

4. Eserin Üslûbu ve Muhtevası

*Tedbîrât'*ın üslûbu İbnü'l-Arabî'nin diğer birçok eserinin üslûbu gibi vecîz ve semboliktir. Fakat şunu söylemeliyiz ki *Tedbîrât*, Şeyhü'l-Ekber'in *Ankâu Mugrib*, *Kitâbu'l-İsrâ* ve *Fusûs* gibi vecîz eserleriyle mukayese edildiğinde biraz daha sarih ve anlaşılırdır. Zîrâ bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi *Tedbîrât*'da açık ifade *(beyan)* ile sembolik anlatım *(remz)* bir arada verilmiştir. Böylece hem avâm, hem de havâs bu ifadelerden kendi nasibini alır.[48] İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre bu tür farklı anlam boyutlarına sahip olan veciz ifadeler, hem sûfînin belirli zaman ve hallerde kalbinde vakî olan mânâya, hem de delâletinin kuvvetinden dolayı bu mânânın dışında daha derin, daha latîf, daha yüce ve sırrî mânâlara delâlet eder.[49] Dolayısıyla bu tür ifadelerde, farklı idrak seviyelerine sâhip insanlara hitap gücü bulunur. Bu vecîz ve beliğ ifadelerle birçok mânâ, fasih ve beliğ olarak haber verildiği için mârifetin ifadesi noktasında da önemli bir işlevselliğe sâhiptir: Melekûtî sırlar ehline açıklanırken ehli olmayandan saklanır. Bu sebeple belâgât sahibi mahir sûfî, ancak sonucundan emin olduğu durumlarda kitabına açık bir ifade yazar. Sonucundan emin olmadığı, yani fitne çıkma ihtimali bulunduğu durumlarda ise, iki ya da daha fazla anlamlara ihtimali olan lafızlar kullanır. Böylece lafzın taşıdığı anlamlardan birisi kerih görülürse, karışıklık ve fitne ortaya çıkma durumu varsa diğer anlama îtibâr edilir.[50] İbnü'l-Arabî böyle bir endişe taşıdığı için *Tedbîrât'*da benzer bir üslûbu benimsemekle beraber, eserin yazılışından bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi, *Tedbîrât'*ın konusuyla doğrudan alâkalı gördüğü bazı konuları, sembolik kurgusu ağır basan ve daha veciz ifadeler kullandığı *Ankâu Mugrib* isimli eserinde kaleme almıştır.

Kısacası *Tedbîrât'*ın üslûbu, *Ankâu Mugrib* kadar vecîz ve sembolik olmasa da anlam bakımından birkaç seviyeye işaret edecek kadar karışıktır. Mesela İbnü'l-Arabî, bu eserinde, bir yandan İslam dünyasında hükümdarlık makamında bulunan "halife"ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufî anlamda Allah'ın yeryüzünde halifesi olan "insan-ı kâmil"i göz önünde bulundurmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nasihatleri sadece siyasi halife ve hükümdara değil, insan-ı kâmile, insan-ı kâmil olacak kişiye ve kendi vücûdunda halife olan insana hitaben söylenmiş olmaktadır. Böylece okuyucu kendi anlayış ve

48 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 106.

49 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 44.

50 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 179.

irfânına, ya da kendi bulunduğu konumun önceliğine göre, bu anlam seviyelerini anlayıp istifade edebilmektedir. Dolayısıyla eserde tasavvufî anlamda seçkinlerin anlayacağı sırların yanı sıra, avamın anlayabileceği sarih ifadeler de vardır. Farklı bakış açılarını göz önünde bulunduran bu çok yönlü ifade tarzı, esası îtibârıyla Kur'an ve Sünnet'in üslûbudur. Bunun içindir ki her âyet, ilk bakışta anlaşılan genel anlamından sonra, başka pek çok anlama tefsir edilmiştir.[51] Zâten İbnü'l-Arabî bütünüyle düşüncesine ve te'vil metoduna hakim olan zâhir-bâtın dengesine, dolayısıyla da avâm-havâs ayrımına paralel düşecek tarzda, hakikat ve mecâzı (zahir ve batını) bir arada ifade eden *"kinaye"*yi[52] ifade bakımından daha kuvvetli kabul eder.[53]

*Tedbîrât'*ın konusu ise, eserin bizzat İbnü'l-Arabî tarafından belirlenen iki ayrı isminin de çağrıştırdığı gibi insandır. *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memlekti'l-İnsâniyye* şeklindeki meşhur ismi eserin, insan ülkesinin salahı ve kemali için gerekli olan mânevî tedbirleri ve siyâseti konu edindiğini açıkça ifade etmektedir. Eserin, *Kitâbu'l-İmâmi'l-Mübîn Ellezî Lâ Yedhuluhû Raybün ve Lâ Tahmîn* şeklindeki ismi[54] de İbnü'l-Arabi'nin zengin ıstılâhâtı göz önünde bulundurulduğunda insanı konu edinen bir eser olduğunu hemen çağrıştırır. Zîrâ İbnü'l-Arabî, eserin isminde geçen*"imâm-ı mübîn"*[55] tâbirini, ele aldığı veçheye göre ilâhî *"kalem"*, kendisinde icmal üzere bulunan ilimlerin *"kalem"* tarafından yazıldığı *"levh-i mahfuz"* ve her bir hakikati kendisinde toplayan Kur'an için kullanmakla beraber "insan-ı kâmil" için de kullanmaktadır.[56] Kısacası İbnü'l-

---

51 Bk.Konuk, *Tedbîrat Şerhi,* (Takdim), s. XXV.

52 Bir kelime kullanıldığı anlam îtibârıyla ele alındığında karşımıza üç durum çıkmaktadır: Hakîkat, mecâz ve kinaye. Kelime kendi vazî anlamında kullanılıyorsa hakikat, bu anlamın dışında başka anlamlar için kullanılıyorsa mecâz, her iki anlam birden kullanılır ve kastedilirse kinaye söz konusu olur. Bk. et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istılâhâti'l-Fünûn,* Kahraman Yay., Kalküta 1862'den tıpkı basım, İstanbul 1984, c. II, s. 1284; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât,* Haz: Muhammed Abdü'l-Hakim El-Kâdî, Darü'l-Kitabi'l-Mısrî,, Kahire 1991, s. 103, 201, 216; Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi,* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2000, s. 189, 268 ve devamı.

53 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.),* c. IV, s. 155, 156.

54 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât,* s. 106; Yahya, *Müellefât,* s. 243.

55 *"İmâm-ı mübîn"* tâbiri,*"içinde her şeyin sayıldığı"* (Yasin 36/12) ve *"hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı"* (En'am 6/38) Kitab'ı anlatmak için kullanılan Kur'ânî bir ifadedir. Bu Kur'ânî tâbir hususunda İbnü'l-Arabî'nin getirdiği farklı yorumlar hakkında bk. Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman,* çev.: Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003, ss. 50-52.

56 Meselâ bk. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî,* E. J. Brill, Leiden, 1919, s. 52; A. mlf., *Tedbîrât,* s. 125; A. mlf., *Fütûhât (tahk.),* c. III, s. 149; *(byr),* c. VIII, 63. "İmam-ı mübîn" ile "insan-ı kamil"in aynılığı hususunda ayrıca bk. el-Cîlî, Abdulkerim, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye,* tahk.: Yusuf Zeydân, Dârü Seâd, Kuveyt, 1992, s. 73, 74;

Arabî, âlemde bulunan her şey, hiçbir şey eksik bırakılmaksızın "insan"da mevcut olup sayıldığı için ona, her şeyin sayıldığı Kitab'ın bir vasfı olan *imâm-ı mübîn* sıfatını verir[57] ve bu husus *Tedbîrât*'ın ana temasını oluşturur.

Eserin yazılışından bahsederken söylediğimiz gibi, bir filozofun bir devlet adamına yönelik hikemî tarzdaki tavsiyelerinden ibâret olan *Sırru'l-Esrâr* isimli eserin ana hatları *Tedbîrât*'da tasavvufî açıdan birkaç boyutta ele alınmıştır. Eserin Avni Konuk şerhini yayına hazırlayan Mustafa Tahralı'nın ifade ettiği gibi İbnü'l-Arabî bu eserinde hem devlet yönetimini, hem ferdin kemal yönünde kendi terbiyesini ve hem de âlemdeki tedbîr ve tasarrufu göz önünde bulundurarak "siyaset" anlayışını birkaç düzeyde veciz ifadelerle kaleme almıştır. Sâlikin mânevî kemali elde etmek için göstereceği gayret ile devlet başkanının halkını yönetmek hususunda göstereceği gayret arasındaki tekâbüliyet ve paralellik eserin üslûbunda kendini hissettirmektedir. İbnü'l-Arabî işte bu benzerlik muvâcehesinde beden ülkesinin nasıl yönetilmesi gerektiğini, insan vücûdu ve kuvvelerini bir melikin ülke ve teb'asına, hattâ daha ileri bir boyutta bütün kâinâtı bir ülkeye benzeterek anlatmaktadır. Dolayısıyla eserde, en genel anlamıyla "siyaset"in; bütünüyle âlem, insan ve devlet îtibârıyla üç boyutu karşımıza çıkmaktadır.[58] İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle bu eserden, hükümdarların hizmetinde bulunanlar kendi yürüttükleri hizmet (maddî siyâset) hususunda faydalanırlarken, âhiret yolunun yolcusu da bizzat kendi nefsi (mânevî siyâset) husûsunda faydalanırlar.[59] İşte eserin üslûbundaki zorluk tam bu noktada kendini açıkça hissettirmektedir. Zîra İbnü'l-Arabî eserini kurgularken bu üç anlam düzeyi içerisinde hangi düzeyden bahsettiğini açıkça söylemez. Her ne kadar daha önce İbnü'l-Arabî'nin bu eserinde anlaşılır, açık ifadelere yer verdiğini söylesek de, işte bu husûsiyet eserin anlaşılması noktasında okuyucuya kaygan bir zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla eseri bütün düzeyleriyle anlamak, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi gayet zordur. Şârih Avni Konuk, Şeyhü'l-Ekber'in eserlerinde açıkladığı mârifetlerin ne kadar ince ve anlaşılması zor olduğu hususunda şunları söyler:

> "Çoğu kimseler, Şeyh'in açıklamış olduğu hakikat ve mârifetlerden ürküp onları inkar ederler. Ve birtakım kimseler ise anladıklarını zannedip, kulluğun gereği olan tâatten uzaklaşarak dalâlete düşerler. Bu hakikat ve mârifetler, kıldan ince kılıçtan keskin bir

---

Hakim, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Daru'n-Nedra, Beyrut 1981, s. 112.

57 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 125.

58 Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, (Takdim), s. xvii.

59 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 121.

sırat-ı müstakîmdir. İlâhî tevfik rehber olmadıkça "aklın ayağı"nın kayma korkusu vardır."[60]

Bu eserinde İbnü'l-Arabî, insan *(mikrokozmoz)* ile âlem *(makrokozmoz)* arasındaki tekabülü, siyaset konusu ve terimleri içinde ele alarak işlemekte, insanın bedeni ve melekelerini bir hükümdarın ülke ve teb'asına benzeterek, beden ülkesinin nasıl yönetilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Daha çok insan, insanın yetileri, manevî siyaset... gibi konular farklı boyutlarıyla eserin temel konusunu teşkil etmektedir. Aslında insan ile âlem arasında görülen bu şekildeki bir benzerlik ve paralellik, Yunan filozoflarından Pythagoras'a (ö.mö. 500) kadar geri gitmektedir. Ona göre insan, fıtratı îtibârıyla bütün âleme mukâbildir. İnsan, küçük âlemdir, âlem ise büyük insan.[61] Bu düşüncenin İslam düşünce tarihinde yaygınlaşması ise İhvân-ı Safâ ile olmuştur. İhvân-ı Safâ'ya göre insan ile âlem arasında tam bir paralellik vardır ve insanın vücûdu bütünüyle âlemin özelliklerini taşır. Meselâ; kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, kıl ve tırnaklarından ibaret olan ve insanın bedeni oluşturan dokuz cevher âlemdeki dokuz feleğe tekâbul eder.[62]

İbnü'l-Arabî insan ve insan-âlem benzerliği hususundaki görüşlerini diğer birçok eserinin yanı sıra özellikle *Tedbîrât*'da etraflıca ortaya koyar ve "âlem-i ekber" diye isimlendirdiği kâinâtta, diğer bir ifadeyle "makrokozmoz"da bulunan bütün unsur ve özelliklerin "âlem-i insânî"de, yâni "mikrokozmoz"da bulunduğunu söyler. İbnü'l-Arabî âlem-insan arasındaki tekâbüliyeti eserinin henüz başında, eserin takdim *(temhîd)* kısmında Ra'd sûresi 13/3. ayeti kendi te'vil metodu doğrultusunda yorumlayarak açıklamaya çalışır ve insanı mezkûr ayette geçen, yeryüzünde çifter çifter yaratılan meyveler *(semerât)* cinsinden görür. İnsan da bu yeryüzü meyveleri gibi doğar, gelişir, çoğalır ve nihayet meyve nasıl zamanla buruşur, suyu çekilir ve çürürse insan da öylece ihtiyarlar ve ölür.[63] İşte bu konumda olan insanın âyette ifade edildiği şekliyle çifti, eşi ya da İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği şekliyle kız kardeşi ona göre sûret *(harfen)* ve mânâ bakımından insanla tam bir tekâbüliyet içerisinde olan büyük, kuşatıcı âlemdir.

60 Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, s. 27.

61 eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Muhammed b. Fethullâh Bedrân, Matbaatu'l-Ezher, Kahire 1910, c. II, s. 854.

62 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, tsh., Hayrüddin Ziriklî, Matbaatu'l-Arabiyye, Kahire 1928, c. II, ss. 20-22, s. 318 ve devamı, c. III, s. 3 ve devamı; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 159, 160; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, ss. 113-123.

63 Bk. *Tedbîrât*, s. 107.

Öyleyse bir çift olarak yaratılan meyvenin biri bütünüyle âlem iken diğeri küçük âlem insandır.[64] İnsanla âlem arasındaki bu paralellik öyle harfi harfine ve tam bir mutâbakat içerisindedir ki; tabiattaki tatlı, tuzlu ve acı suyu, gelişip büyümeyi insanda bulmak mümkündür. Söz gelimi âlemde sürekli gelişen şeylere karşılık insanda kıl ve tırnak vardır. Âlemdeki tuzlu, tatlı, acı ve kokmuş suya mukabil insanın gözlerinde tuzlu, burun deliklerinde kokmuş, kulaklarında acı ve ağzında ise tatlı su vardır. Yine tabiatta yırtıcılık, vahşet ve kurnazlık...vs. olduğu gibi insanda da ihtiras, öfke, yırtıcılık ve kıskançlık...vs. vardır. Bunun yanı sıra, âlemde melekler olduğu gibi insanda da temizlik, itaat ve istikamet vardır. Âlemin görünen ve gözlerden uzak gizli kısmı olduğu gibi insanın da; maddî hissî dünyası ile gizli kalp dünyası, mülk ve melekût âlemi, zâhiri ve bâtını vardır. Ateş, hava, toprak ve sudan oluşan dört unsurun insandaki varlığını ise İbnü'l-Arabî şu şekilde ayetlere dayanarak açıklar: *"O, sizi topraktan yaratandır..." (*Mü'min 40/67) ayeti toprağa işaret etmektedir. *"Andolsun biz insanı çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık."* (Mü'minûn 23/12) ayeti suya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprağa su eklenmiştir. *"Andolsun biz insanı yıllanmış bir çamurdan, bir balçıktan yarattık."* (Hıcr 15/26) ayeti havaya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprak ile suyun karışımına hava eklenmiştir. *"Allah, insanı pişmiş çamurdan yarattı"* (Rahman 55/14) ayeti ise ateşe işaret etmektedir.[65] Dolayısıyla Şeyhü'l-Ekber'e göre insan, âlemin benzeri ve eşidir, âlemde her ne var ise bir benzerini insanda bulmak mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin açıkça ifade ettiği gibi bu, ne bir harfi bozuk ne de bir mânâsı eksik olan tam bir benzerliktir.[66] Yine meselâ hayvanlar âleminde ne kadar sıfat varsa onun bir benzeri insanda da vardır. Ahmaklık, yırtıcılık ve vahşet gibi hayvanlar âleminde müşâhede ettiğimiz sıfatları insanlarda gördüğümüzde, taşıdıkları bu sıfatlara istinaden onlara, "aslan", "eşek" gibi birtakım isimler veririz.[67] Bu husus sadece hayvanlar âleminde görülen sıfatlar için değil bütün kâinâtta mevcut sıfatlar için ve yine sadece duyulur, hissedilir şeyler için değil, akıl ve ruh gibi yüce sırlar hakkında da geçerlidir. İbnü'l-Arabî'nin *Tedbîrât'*da ruh ve nefs ile güneş ve ay arasındaki sıfat benzerliği ve tekâbüliyeti hususunda söyledikleri kayda değerdir:

64 Bk. *Tedbîrât,* s. 107, 108.

65 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât,* s. 108, 109 ve devamı; s. 123 ve devamı; s. 132, 138, 178, 185-189, 194, 210-213.

66 Bk. *age,* s. 109.

67 Bk. *age,* s. 110.

> "Meselâ; güneşe ve aya bakarsın, "güneş"i insanın "ruh"una, "ay"ı da "nefs"ine benzetirsin. Çünkü nefsin hem mükemmellik ve hem de eksiklik yönü vardır. Mükemmelliği akıl ve ilim, eksikliği ise cehalet ve şehvet iledir. Ruh ise mükemmel ve sürekli aydınlıktır. Ay ise aslında sürekli güneşe mukabil olup ondan sürekli aydınlanır. Fakat yeryüzü ikisi arasına girmesinden dolayı ayın aydınlığını eksiltir. Ay tutulması esnasında ise bu eksilme hat safhaya ulaşmıştır. Çünkü yeryüzü âlemlerin en aşağısıdır."[68]

Görüldüğü gibi burada insan ile kâinât arasında oldukça ince bir benzetme yapılmıştır. Bu benzetmede ruh, mükemmelliğine ve sürekli aydınlığına işâret etmek için güneşe benzetilmiş, nefs ise aydınlık ve mükemmelliğin yanı sıra eksikliği ve karanlığı da kendisinde barındırdığı için aya benzetilmiş. Eğer nefs, sürekli aydınlık olan ruha yönelirse onun ışığından istifadeyle mükemmellik derecesine ulaşır. Eğer karanlık olan maddî âleme, maddî haz ve lezzetlere yönelirse eksik olan yönü ortaya çıkar ve kemâlini gerçekleştiremez.

Âlem ile insan arasındaki benzerliği ifade eden bu şekildeki birçok ifadesi ile birlikte İbnü'l-Arabî, bu benzerlik ve tekâbüliyetin her yönden bir ayniyet olmadığını *Fütûhât'*da vurgular ve insanın kuşatıcı olan bu yönünü, bünyesinde her bir mahlûkâttan bir veçhe barındırmasıyla açıklar. Söz gelimi insanda semâdan, arzdan, arşdan ya da anâsır-ı erbaa'dan bir yön vardır. Bir yönden semâya, bir yönden yere, bir yönden ateş, hava, su ya da toprağa benzer. Yoksa bu kuşatıcı yönüne binaen insan; semâdır, arzdır vs. denilemez. Zîrâ nihâî tahlilde o da mahlûkât cinsindendir.[69]

Aslında insan ile âlem arasında görülen bu paralellik Şeyhü'l-Ekber'in *"vücûd"* ve *"vahdet"* tasavvuruna dayanmaktadır. Vücûd, asıl ve mahiyet îtibârıyla tek olup makam ve mertebe îtibârıyla farklı görünümlere sâhip olduğu için, âlemin farklı her bir mertebesi arasındaki hakikatteki teklik ve buna bağlı olan benzerlik ve paralelik; insan, hayvan ya da bütünüyle kâinâta ait sıfatların bir biri yerine kullanılmasına imkân sağlar. Dolayısıyla her bir sıfat ya da buna bağlı olarak her bir lafız, vazedildiği ilk anlamından başka anlamlara taşınmak sûretiyle insan ile diğer varlıklar ya da bütünüyle âlem arasındaki paralelliğe ve değişken sıfatların benzerliğine işâret etmek üzere kullanılabilir. Varlığa bu tarz bir yaklaşım İbnü'l-Arabî'ye, farklı varlık mertebelerine ait sıfatların rahatça bir biri yerine kullanma imkânı tanır. İşte başta *Tedbîrât* olmak üzere onun eserleri, adına *teşbih, istiâre, mecaz, kinaye* ya da *semboller*, her ne dersek diyelim, varlığın faklı mertebeleri arasındaki aslî tekliğe işaret eden zengin

---

68 Bk. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 110, 111.

69 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (tahk.)*, c. III, s. 328.

benzetmelerle doludur. Bu sebeple ona göre semboller ya da mecâzî ifadeler, tesâdüf ve teâmüllere dayanan sıradan benzetmeler ve mânâlar üzerine yapıştırılan ödünç etiketler değil, varlığın bâtınındaki vahdete dayanan hakikatlerdir. Zîrâ ona göre zâhir, *Fütûhât'*da ifade ettiği gibi, bâtına sonradan eklenmiş zaid bir şey değil, bâtının aynıyla zuhûrudur.[70] Dolayısıyla gerçek anlamda keskin bir görme yetisi olan kimse, bâtınî düzeydeki bu vahdeti, zâhirî düzeyde çokluklar ve farklılıklar içerisindeki bezerlik ve tekâbüliyet şeklinde müşahede edebilir.

*Tedbîrât'*ın yazılışından bahsederken İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufa vakıf olamayanların şiddetli itiraz ve muhalefetleri doğrultusunda kastetmediği şeyleri kendisine isnat etmek sûretiyle insanlar arasında fitne ve karışıklık çıkarmaları yönündeki bir endişesinden bahsetmiştik. Bu endişesi onu, *Tedbîrât'*ın ana temasıyla alâkalı olan bazı hususları, daha sonra başka bir eserinde kaleme almaya sevk etmişti. Yine bu endişeye binâen olacak ki Şeyhü'l-Ekber, *Tedbîrât'*ın mukaddimesine tecrübî bir ilim olarak tasavvuftan genel hatlarıyla bahsetmek sûretiyle başlar ve burada serdettiği genel mâlûmâtı *Menâhicü'l-İrtikâ* isimli kapsamlı eserine bir ilave olarak görür. Zîrâ, bizzat İbnü'l-Arabî'nin sıra dışı gördüğü *(emruhû acîbun ve şe'nühû garîbun)* ve insanların geneli tarafından anlaşılması zor, latîf sırları olan tasavvuf ilmine karşı onun zamanında da şiddetli inkâr ve îtirâzlar zuhur etmektedir.[71] Buradaki ifadelerinde İbnü'l-Arabî, tasavvufun bizzat tecrübe edilerek kazanılan zevke dayalı bir ilim olduğunu, dolayısıyla cinsel ilişkinin hazzına ya da balın tatlılığına delilin bizzat tecrübenin kendisi olduğu gibi, tasavvufta da tecrübe ve zevkin dışında hâricî bir delil aramanın beyhûde olduğunu vurgular ve tecrübî olan bu ilmin temel dayanağını *tasdîk* ve *teslîmiyet* olarak belirler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre insan, tasavvuf yolunun delillerini, kitaplardan ya da şahıslardan tedrîs ederek değil, tam bir teslîmiyet ve tasdîk ile bu yola girerek, bizzat kendi nefsinde, Rabb'inin nefsindeki âyetlerine kulak vererek, tecrübî olarak aramalıdır.[72] Yine buradaki ifadelerinde İbnü'l-Arabî tasavvuf ilminin tecrübeye, *müşâhede* ve *ru'yet'*e dayalı oluşunu şu örnekle açıklar: Bir insan düşünelim ki, diğer insanların görüp tecrübe etmediği güzel bir evi vardır. Bu şahıs evini, kendine yakın gördüğü seçkin bir dostuna gezdirir ve bu seçkin dost, insanlara bu evin güzelliklerinden ve evsâfından bahsetmeye başlar. Bu tecrübeyi yaşamayan diğer in-

70 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 38.
71 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 112.
72 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 113, 114.

sanlar açısından gerçekte böyle bir evin var olup-olmadığı noktasında sergilenecek en akıllıca tavır, evi gören bu seçkin kişiden hâricî deliller istemek yerine, evin sahibine yönelerek yakınlık kesbedip bizzat evi görüp gezmeyi ummaktır. İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinin devamında, bizzat insanın kendi derûnunda yaşayıp hissettiği, bu yönüyle de ferdî bir husûsiyeti bulunan tasavvufî tecrübenin diğer insanların kabûlüne sunumu noktasında, biri bizzat tecrübeyi yaşayan sûfî açısından, diğeri de böylesi bir tecrübenin mevcûdiyetine delil arayan insanlar açısından olmak üzere iki önemli husûsiyet karşımıza çıkmaktadır: Sûfînin adaleti, doğruluğu, takvası, Allah(cc)'ın çizdiği sınırları muhafazası, zühdü, verâsı vs. Kısacası erdemli bir insan olarak yaşadığı tecrübeye bizzat kendi ahvâlinin delâleti. Diğer insanlar açısından ise bu noktada gösterecekleri hüsnü zanları. Tıpkı Hz. Peygamberin şeriatin hükümleri noktasında söylediklerine; onun güvenilirlik, sadakât ve masûmiyetinin delâleti ve kendisine inananların bu noktada gösterdikleri hüsnü zanları gibi.[73] Bu noktadan bakılınca bir sûfînin tecrübesi hakkında söylediklerine ya hüsnü zan beslenerek tercihen bu yola girilir veya bu hüsnü zan ile iktifâ edilir, ya da kötü zan beslenir ve karşı çıkılır. Burada zannın iyi ya da kötü oluşunu belirleyen ise sûfînin ahvâli ve insanların kendi mîzâçları doğrultusundaki bakış açılarıdır.

İşte İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'ın başında tasavvuf ilminin bu husûsiyetlerini izah etmek sûretiyle sanki bu eserinde ve diğer eserlerinde söylediklerinin veya geneli îtibârıyla bütün sûfîlerin sözlerinin bu doğrultuda anlaşılması gereğine dikkat çekmek istemektedir. Aynı sâikle olsa gerek ki eserinin sonuç kısmında tasavvuf ilminin pratiğine, seyr ü sülûkun âdâp ve erkânına ilişkin riâyet edilmesi gereken kuralları ihtivâ eden tavsiyelerine yer vermiştir.[74] Söz konusu ifadelerinde İbnü'l-Arabî, bir taraftan insanı mânen yücelten bu rûhânî kemal yoluna girmiş bir müride, kendisi için gerekli olan temel esasları sarih bir dille tavsiye ederken diğer taraftan da âdetâ sûfiyâne tecrübenin ve bu tecrübeye taalluk eden marifetlerin ve latîf sırların anlaşılmasının pratik yolunu göstermektedir.

Tedbîrât'a bu tarz bir giriş yaptıktan sonra İbnü'l-Arabî, eserin ilk bölümlerinde insan ülkesinin hükümrânı olan "halîfe"nin varlığı ve "küllî ruh" diye isimlendirdiği bu hükümdâr hakkında başta Gazâlî olmak üzere mutasavvıfların ne kastettiklerinden genel hatlarıyla bahseder. Burada İbnü'l-Arabî bu "halife"nin, "ruh", "ilk made", "arş", "ilk muallim" şeklindeki farklı isimlerinden

73 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, ss. 114-116.

74 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, ss. 226-240.

bahseder. Daha önce ifade ettiğimiz gibi kendisi ise İbn Berrecân ile muvâfık kalarak bu "halife"ye "imâm-ı mübîn" der. Yine eserin bu ilk bölümlerinde İbnü'l-Arabî, hükümdârın hakikati hususundaki farklı görüşleri zikreder. Bu bölümlerde eserin üslûbu klasik bir kelam kitabının üslûbundan farksızdır.[75] Eserin ilerleyen bölümlerinde ifade edildiği şekliyle insan ülkesini, bu ülkenin ricâlini ve bu ülkede cereyân eden olayları ilgili bölümlerden[76] hareketle şu şekilde göstermek mümkündür:

Hükümdâr/Sultan
Halife/Ruh/İmâm-ı Mübîn

Ülke
Beden/Cisim: Devlet ricali ve vatandaşların meskeni

Saray
Kalp/Arş: Hâlîfenin Makamı

Danışman/Kontrolör/Denetleyici/Müfettiş

Dimağ: Beyin: Ülkenin yüksek, yüce bir mekânında (baş) iskân eden denetleyici.

Hükümdârın, bu yüce mekândaki mülküne nazar ettiği pencereler, kapılar: Kulak, göz, burun, ağız.

Üç ayrı hazînesi vardır:

Hazine
Hayal
Bu yüce makamın ön kısmında Vâliler/duyumlardan gelen gelirler (duyumların suretleri) bu hazinede toplanır.

Hazine
Fikir
Ortasında Tahayyülât bu hazinede toplanır. Tahayyülâtın sahihini fasidinden ayırır

Hazine
Hafıza
Arka kısmında
Vezîr/aklın meskeni

Halifenin Hür Eşi

75 *Aynı ezser*, ss. 120-131.
76 *Aynı eser.*, ss. 131-135.

İnsânî nefis/nefs-i nâtıka.

|

Komutan/Emir/Halifenin eşine âşık olan kudretli düşman

Hevâ/Arzu ve istekler

|

Kuvvetli veziri/danışmanı, birçok askeri ve teçhîzâtı olduğu için halifeyle tartışıp ona muhalefet edebiliyor.

Vezîri: Şehvet

|

Savaş

Hükümdârın vezîri/akıl ile hevâ arasındaki amansız mücâdele.

İşte İbnü'l-Arabî'nin bu şekilde tasvir ettiği insan ülkesinde sürekli bir savaş vuku bulmaktadır. Zîrâ bu ülkenin kudretli hükümdârının karşısında ona muhalefet edebilme gücüne sahip bir düşman vardır. Dahası bu düşman hükümdârın eşine âşıktır ve bütün gücüyle halifenin bu değerli eşine meyletmekte, onun gönlünü almak için türlü türlü hîlelere baş vurmakta ve ona en değerli hazînelerini sunmaktadır. Hükümdâr bundan habersiz olmakla birlikte vezîri/akıl bu durumun farkındadır. Akıl belki halifenin haberi olmadan bu kuvvetli komutan/hevâ isteklerinden vazgeçer diye durumu hükümdardan gizler ve durumu kendi idare etmeye çalışır. Bu durumda ülkenin yönetimi vezîr/aklın elindedir. Hükümdârın değerli eşi/insânî nefis ise iki amansız gücün, akıl ile hevânın otoritesi altında kalmıştır. Her iki otorite de ona sürekli seslenmektedir. Bu sebeple o, ayette (İsrâ 17/20) ifade edildiği üzere, hem fücûrun hem de takvânın mahallidir. Şehvetin de etkisiyle hevâya cevap verirse aslından uzaklaşır, değişir *(tağyîr)*, fücûr hasıl olur ve kötülüğü emreden *(emâre)* nefis diye isimlendirilir. Vezîr/akla cevap vererek kudretli eşine yönelirse temizlik, saflık, takvâ hasıl olur ve huzura ermiş *(mutmainne)* nefis diye isimlendirilir.[77] Bu pasajların devâmında İbnü'l-Arabî, hükümdârın ülkesinin böylesi bir düşmanla karşı karşıya olup çetîn bir savaşa mâruz kalmasını ve bundan kendisinin habersiz oluşunun sebebini açıklar: Kemâl üzere yaratılan hükümdarın acziyetini idrak etmesi ve mutlak güc ve kuvvet sahibi Rabbi karşısındaki fakirlik ve zilletinin farkına varması, bir ülkeye sultan olmakla birlikte kulluğunu/köleliğini ikrâr etmesi. Ruh/sultan çağırır kendi eşi/nefis ona icâbet etmez. İşte bu acziyet üzere ruh kulluğunu ikrâr ederek Rabbine münâcaatta bulunur. Zîra sürekli nîmet, ihsan, kolaylık ve hayırlar içerisinde ömür süren

77 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât,* s 134, 135.

kendi mertebesinin ve acziyetinin farkına varamaz. Ancak zorlukla imtihân edilirse kendi mertebesini ve kendisine sonsuz ihsanda bulunan Efendisinin kadrini bilir.[78]

Daha önce bahsi geçtiği üzere İbnü'l-Arabî bu eserini, devlet adamlarının kendi hizmetlerinde (maddî siyâset), ahiret yolcusunun ise kendi maksadı (mânevî siyâset) hususunda faydalanabilecekleri tarzda zengin bir anlam örgüsüyle kaleme aldığını zikretmişti. Dahası İbnü'l-Arabî, eserin yazılışına sebep olan *Sırru'l-Esrâr* isimli eserin müellifinin maddî siyâset hususunda gâfil olduğu bazı hususları da bu eserinde açıkladığını söylemektedir.[79] Bütün bu hususlar okuyucuyu, yukarıda insan merkezli olarak ifade etmeye çalıştığımız benzetme ve sembolleri, ya da metnin bütün kurgusunu faklı boyutlarda yorumlama husûsunda cesaretlendirmektedir. Sözgelimi yukarıda bahsedildiği üzere İbnü'l-Arabî'nin; sürekli ihsan, kolaylık ve hayırlar içerisinde ömür süren konumunun ve acziyetinin farkına varamaz. Ancak zorlukla imtihân edilirse kendi mertebesini ve sonsuz ihsan sahibi Efendisinin kadrini bilir anlamındaki sözleri şu şekilde üç farklı açıdan yorumlanabilir:

1. Metinden ilk etapta anlaşılan bu anlam seviyesine yukarıda işaret etmeye çalıştık: İnsan ülkesinde hükümrân olarak bulunan ruhun, hevâ gibi güçlü bir düşmanı olmasaydı, sürekli huzur içerisinde olup böylesi şiddetli bir mücadeleyle karşı karşıya kalmasaydı ve bazen bu çetin düşmanının gücünü hissetmeseydi Hakk Teâla karşısındaki aczinin farkına varamazdı.
2. Bütünüyle âlemin yaratılışı ve idâresi söz konusu olduğunda ise metni şu şekilde yorumlamak mümkündür: Eğer insan bu dünyada bazı sıkıntılara ve belâlara mâruz kalmayıp, her hangi bir fiilî mücâdele ve gayret olmaksızın, tıpkı cennet hayatındaki gibi sürekli nîmet ve ihsan üzere yaşasaydı yaratılış gayesi olan kulluğunun farkına varamazdı ve bunu yerine getiremezdi.
3. Dünyevî siyâset açısından ise metin, İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemindeki yaygın yönetim anlayışı doğrultusunda Sultâna tavsiye[80] niteli-

78 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 135, 136.

79 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s 121.

80 *Tedbîrât'*daki bu dolaylı tavsiyelerinin yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin devlet ricâline karşı sarih tavsiyeleri de vardır. Dönemin Selçuklu Sulanı I. İzzettin Keykâvus'la olan dostluğu ve ona yönelik tavsiyeleri bilinmektedir. İbnü'l-Arabi bu tavsiyelerinde Keykâvus'tan, İslam coğrafyasının o dönemde Hıristiyanlığın büyük tehdidi altında olmasını da göz önünde bulundurarak, müslümanlar ile ehl-i kitap arasındaki ilişkilerin geleneksel kurallara, yani şeriate göre

ğinde şu şekilde yorumlanabilir: Eğer sultanlar, ülkenin farklı bölgelerindeki valilerini ve devlet ricallerini, kendi hakimiyet alanlarında sürekli rahatlık ve lüks içerisinde yaşatıp, onların kendisine karşı olan sadakat ve acziyetlerini bir şekilde sınamazlarsa ve ya onlara kendi otoritelerini hissettirmezlerse, bu insanlarda devlet hiyerarşisine ve sultanın otoritesine saygı hissiyâtı kaybolur, riyâset talebi artar ve ülkede otorite boşluğu meydana gelir. Zaten eserin daha sonraki pasajlarında İbnü'l-Arabî, insan ülkesinde savaş ve fitnenin zuhur etme sebebini akıl ve hevânın riyâset talebi olarak tespit eder. Zîrâ hükümleri bakımından bir birine zıt iki yöneticinin "ülke"yi yönetmesi doğru ve mümkün değildir. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî, *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı her ikisi de fesada uğrardı"* (Enbiya 21/22) âyetini zikreder.[81] Öyleyse hangi düzeyde olursa olsun devlet, insan ya da bütünüyle kâinat açısından "ülke" yönetimi, güç çatışmasından kaynaklanan otorite boşluğunu kabul etmez.

Dolayısıyla burada da Şeyhü'l-Ekber'in ifadelerini bu üç yönetim tarzı açısından yorumlama imkânına sahibiz:

1. Âlemde mutlak kudret sahibi Allah(cc)'dan başka ilahlar olsaydı âlem fesada uğrardı.
2. Eğer insânî nefis, aklın riyâsetinde hakîkî eşine ve sultânına yönelmeyip aklın ve hevânın otoritesinin çatışmasından kaynaklanan savaş ve fitne meydanında kalırsa fesâda uğrar.
3. Dünyevî siyâset açısından ise şu şekilde bir yoruma gidebiliriz: Devlet, bir biriyle eş değerde fakat bir birine tamamen muhâlif farklı iki yöneticinin otoritesine ve bu iki otoritenin çatışmasına bırakılırsa çöker. Ülkeyi zafiyete uğratacak bu tarz bir çatışma ve düzensizlik, eserde ifade edildiği şekliyle, dönemin siyaset anlayışının bir gereği olarak "iki halifeye biat edilmesi şeklinde"[82] tezâhür edebileceği gibi, devletin farklı güç mekanizmaları arasında, devlet hiyerarşisini gözetmemekten kaynaklanan otorite çatışması şeklinde de kendini gös-

düzenlenmesini ister, Halife Ömer tarafından konulmuş olan geleneksel zımmî hukukunu ona hatırlatır: "...şehirde ya da havalisinde yeni bir kilise ya da manastır inşa edilmemesi, harap olanlarının onarılmaması..., hıristiyanların hiçbir casusa yataklık yapmaması ve müslümanlara karşı düşmanlarıyla işbirliğine yeltenmemesi..." Bk. İbnü'l-Arabi, *Fütûhât (byr.),* c. VIII, s. 380.

81 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât,* s. 138.

82 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât,* s. 138.

terebilir.

Eserin, bu şekildeki anlam kurgusunu ve sembolizmini çoğaltmak mümkündür. Dahası sembollerin işâret ettiği şeyler metnin bu tarz akışı içerisinde âniden değişmekte ve farklı anlam düzeyleri karşımıza çıkmaktadır. Meselâ hükümdar Âdem, eşi Havvâ ve düşman da şeytan olmaktadır. Fakat yazımızın sınırı bakımından hepsine ayrı ayrı değinme imkânımız yoktur. Biz yine bu noktada önemli gördüğümüz bir başka benzetmeyle yazımıza son vermek istiyoruz. İbnü'l-Arabî bu sefer de akıl-hevâ çatışması noktasında "ülke"nin çöl/kırsalından *(bâdiye)* ve şehrinden *(hâdıra)* bahseder. Ülkenin bu bölgelerine aklın ya da hevânın hakim olması, insanın iyiliğini, saadetini ya da kötülüğünü, bedbaht oluşunu belirler. Zîrâ şehir asıl olanı, tevhidi ve îmanı, çöl/kırsal ise tâlî olan ameli simgelemektedir. Buna göre:

1. Mahfûz ve mâsum mü'min: Şehrine ve kırsalına aklın hakim olduğu kimse.
2. Günakar/âsî: Şehrine akıl, kırsalına hevâ hakim olan kimse.
3. Kâfir: Şehrine ve kırsalına hevâ hâkim olan kimse.
4. Münafık: Kırsalına akıl, şehrine hevâ hâkim olan kimse.

Burada ifade edildiği şekliyle her ne kadar münâfığın kırsalına/ameline akıl hakim olsa da asıl olan şehir/tevhid hevânın hakimiyeti altında harap olduğu için bunun bir önemi yoktur. Onların amelleri çöldeki bir serap gibidir. Zîrâ asıl harap olursa fer'î olanın bir faydası olmaz.[83] İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerini de tersine bir sembolizmle dünyevî siyâset açısından okuyacak olursak ideal bir ülke, hem şehri hem de kırsalı aklı selîmin gözetiminde ihyâ edilen ülkedir. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemdeki Endülüs'ü düşündüğümüzde kültür, medeniyet, ilim, irfan ve sanatı temsil eden şehir ile şecaat, kahramanlık, gözü peklik ve şavaşcı ruhu temsil eden çöl/kırsalın dengeli bir şekilde ihyâsı ülkeye saadet getirecektir.

Örnek Metin

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى محمد بن على العربى الحاتمى التائى

الحمد لله الذى استخرج الانسان من وجود علمه إلى وجود عينه فى اول إبداعه جوهرة فنظرها بعين الجلال فذابت

83 İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, s. 137, 138.

حياءً منه عنده ما حققت نظره فسالت ماءً أكنٍ فيه جواهر علمه ودرره ثم أرسل منه ميزاباً إلى مشربة غصن الامتزاج فاقام به صغره وسمى ذلك الغصن إنساناً فصوره وسق سمعه وبصره وأحكم ترتيب وجود كل شيء فى العالم الاكبر فيه ودبره فقدره وأشهده بشاهد الإحسان كل شيء فقرره ورتق سماء عقله بعد ما فتقه وفطره وأبطن كونه فى كونه وأظهره وحجبه عن سره بما هو أخفى وستره حكمة بالغة لمن دقق النظر فيه واعتبره ثم تجلى له فى حضرة الاقتدار فبهره فأجفل هاربا من نيران الهيبة فضمه وقهره وغمسه غمسة فى البحر الأخضر من غير أن يشعره فاذا سر القدرة الاهية قد مازجت بشره ثم كشف له عن حضرة الديمومية فحقق بها عمره ورداه رداء الحياة الابدية دون كون ضمه ولا امد حصره واعلى مناره للملائكة وأوضح غرره فبايعته بالسجود إذ امده بالاسماء ونوره وجعله فى ارض الاجسام خليفة فايده ونصره ثم ايدع له العقل وزيرا فاستوزره ووعبه سر الخطاب فى نار الشجرة واعطاء عصاء إعجازه فأهلك بها الخواطر السحرة ثم خوفه لدى قسطاس الانقسام وحذره وقسم موارده عليه قسمة منتشرة وألادفها بأجناد إشارات إلهية غير منحصرة وأورد الخواطر على باب حضرته مقبلة مدبرة فمنها قابلة لعيون ا شارات ومنها مستنفرة وعمر مدينته فى النمط الاوسط ومنها اقفره ولأغناه بمطالعة أسرار الملكوت وبها افقره واباح له التصرف فى الاكوان بما به عنها زجره وسوى فى قبضتيه الــلأخذ بين من آمن به وكفره وأشهده على تلك القضية وقرره ونصب ملكه جسرا للعبور فطوبى لمن عبره ثم شاء سبحانه ان يدنسه بما به طهره فجعله برزخا جامعا للكفرة والبررة وأقامه فى عالم التركيب داعيا على منابر التذكرة وايده بالعلوم الاهية وغمره ونهاه عن إفشاء ما بظهوره أمره فقال الا تنظرون فى عوالمكم الى سموات أفلاكها مسخرة وأرضين بحارها مسجرة وفلك مشحون اجراه فى بحر الكون عند ما اوسقه وعمره فهو يمشى بين رجلي رجاء وخوف كتب عليهما الصانع القديم بقلم المحيطة فى الرجل اليمنى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وفى الجل ايسرى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فاليبادر بالطاعة لمن هداه النجدين وبصره وليشكره على رزق قسمه فيسره وعسره وليبحث عن الكنز الذى حجبه بالجدار الجسمانى وستره ثم ليتدبر كيف احياه حين أقبره وأماته فى الوقت الذى أنشره وأظلمه بجلابيب ملابس غيوب النور الذى به أقمره ودل على النجى واللدني بآيتى محو ومبصرة ثم صير آية المحو فى بعض الاحايين منوة ذلك السر فيمن ضرب بعصا الاجتبار حجر الاسرار ففجره شعر.

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Yüce Allah'ın rahmetine muhtâc, fakîr kul Muhammed b. Ali el-Arabî el-Hâtemî et-Tâî dedi ki;

İnsanı ilk yaratılışında vücûd-i ilminden vücûd-ı aynına bir cevher olarak çıkartan yüce Allah'a hamdolsun. O cevhere Celâl gözü ile nazar etti de O'nun nazarı tahakkuk ettiğinde bu cevher O'ndan hayâ ederek eridi. Ve O'nun kadîm ilminin cevherlerini ve incilerini kendisinde saklayan bir su olup aktı. Daha sonra o sudan, imtizaç dalının maşrapasına *(meşrebetü gusn-i imtizâc)* doğru bir oluk akıttı ve böylece onunla onun bir küçüğünü ikâme etti. Ve bu dalı "insan" diye isimlendirdi. Ardından ona sûret verip onun kulak ve gözünü bir birinden ayırarak yarattı. Ve büyük âlemde vücûd bulan her şeyin tertîbini muhkem bir şekilde, eksiksiz olarak onda yarattı ve onu inceden inceye tasarlayıp takdîr etti. Onu ihsân şâhitliği ile her şeye muttalî kıldı ve onu (mertebesine) yerleştirip takrîr eyledi. Ve onun akıl semâ'ını ayırıp yardıktan sonra bitiştirdi. Mevcudiyetini onun mevcûdiyetinde gizleyip onu ızhâr etti. En gizli *(ahfâ)* olan şey sebebiyle de onu Kendi sırrından perdeledi ve onu örttü. Ona inceden inceye nazar edip onu iyice tefekkür eden

kimse için bunda kuşatıcı bir hikmet vardır. Sonra ona hazret-i iktidârdan tecellî eyledi de parlaklığıyla onun gözlerini kamaştırdı. O da heybetin nârından korkuyla ürküp kaçtı. Böyle olunca hemen onu sıkı sıkıya *bağrına bastı* ve ona galebe çaldı. Ve onu şuuru olmaksızın *yeşil denize* bir daldırışla daldırdı. İşte o zaman kudret-i ilâhiyyenin sırrı onun beşeriyetine meczoldu. Sonra onun için ebedîlik hazretinden inkişâf etti de bununla onun ömrünü tahakkuk ettirdi. Ve kendisine herhangi bir kevn birleştirilip ilâve edilmeksizin ve yine kendisini sınırlandıracak bir nihâyet olmaksızın ona ebedî hayat ridâsını giydirdi. Ve meleklere karşı onun makamını yüceltti. Ve onun alnındaki beyazlığı âşikâr kıldı da o da hemen O'na secde ile biyât etti. Çünkü onu ilâhî isimler ile destekleyip tenvîr etti ve onu cisimler âleminde halife kıldı. Binâenaleyh ona yardım etti ve onu destekledi.

Ardından onun için aklı bir vezîr olarak benzersiz bir şekilde yarattı da aklı kendisine vezir kıldı. Ve ona *ağacın ateşinde* hitâp sırrını hibe etti. Ve ona mucize olarak âsâ verdi de bununla o, sihirbazların *havâtırını* helâk etti. Sonra onu, parçalara bölünüp ayrışma mîzânının indinde korkutup sakındırdı. Ve onun zâhiri ve bâtınî hislerini *(mevârid)* kendi üzerinde saçılıp yayılmış olarak parçalara ayırdı. Ve ardı sıra sonsuz ilâhî işâret ordularını getirip onu tamamladı. Ve onun saygın kapısına, kimisi ona yönelip kâbil olan kimisi de ondan arkasını dönüp kaçan vâridâtı gönderdi. Dolayısıyla onlardan bazısı ilâhî işâretlere dâir olan gözler için kâbil iken bazısı da hızla arkasını dönüp kaçandır. Ve onun medînesini orta hal/tavırda îmâr etti ve onu ondan mahrum bıraktı. Ve onu melekûtî sırların mütâlaasıyla zengin eyledi ve onu ona muhtaç kıldı. Ve onun için kâinâtta tasarrufu mubah kıldı ki onunla onu ondan engelledi. Ve *iki avucunda,* îman edenle inkâr eden kimseler arasındaki *ahzi* tesviye etti. Ve onu bu kazıyye üzere şahit tuttu ve onu takrîr etti. Ve onun mülkünü geçmek için bir köprü eyledi, geçenlere müjdeler olsun!

Sonra Hak Teâlâ Subhânehû, temizlediği şey sebebiyle onu lekeleyip kirletmek istedi de bu sebeple onu, ebrâr ile kâfirleri bir araya toplayan kuşatıcı bir berzah kıldı. Ve âlem-i terkîbde onu, uyarma kürsüsü üzerinde bir dâî olarak ikâme eyledi. Ve onu ilâhî ilimler ile te'yid eyledi de ona bol bol ihsânda bulundu. Ve ona, zuhûruyla salâhiyetini verdiği şeyin ifşâsını yasakladı. Ve şöyle buyurdu: Âlemlerinizdeki semâvâta, onlara musahhar olan feleklere, deryâları dolup taşıran yeryüzüne ve tamir edip sağlamlaştırdığında kâinât denizinde yüzdürdüğü dolu gemiye bakmaz mısınız? İmdi o iki ayak arasında yürür ki bunlar da korku ve ümittir. Sâni'i- Kadîm kuşatıcı ilim kalemiyle o iki ayak üzerine yazdı. Sağ ayağa, *"her kim zerre kadar hayr işlerse onu görür",* sol ayağa ise *"her kim zerre kadar şer işlerse onu görür"* yazdı. Öyleyse iki yola hidayet eden ve basiretini açan kimse tââtde yarışsın ve taksim ettiği rızıktan dolayı O'na şükretsin! Onu hem kolay hem de zor yaptı. Ve yine, cismânî duvar ile perdeleyip gizlediği hazineyi araştırsın! Sonra onu

kabre koyduğunda ona nasıl hayat verdiğini ve neşrettiği zaman onu nasıl öldürdüğünü bir düşünsün!

KİTÂBÜ'L-BÂ

MUHYİDDİN İBN ARABÎ

Hülya KÜÇÜK *
Yusuf R. SARAÇ **

1. Yazılış Sebebi

Müellifin belirttiğine göre, bu risale bir istek üzerine yazılmıştır. Şöyle ki: İbn Arabî'nin kendisine değer verdiği bir zât – ki, sevgili mürîdi İsmail İbn Sevdekin (ö.646/1248)[1] olabilir – bulunduğu bir mecliste, olağanüstü ilâhî bir hitâba muhatap olmuş, bu hitâbı anlamaya muktedir olamadığı için de İbn Arabî'ye gelerek durumu arz etmiş ve bu vâkıânın îzâhını rica etmiştir. İbn Arabî *Kitâbü'l-bâ*'nın girişinde bunu şu cümleleriyle anlatır:

> "Sorusu bana değerli gelen ve isteği bende kabul gören birisi, kendisine, içinde ilahî hakikatler ve rûhî inceliklerden (bahseden), kendi el yazımla bir kitap kaleme almamı istedi. Sonra başından geçen hadiseyi anlattı. Şöyle ki bir mecliste oturuyorken Allah

* Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi

** Ar. Gör., Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi

1 İsmail b. Sevdekin en-Nûrî, İbn Arabî'nin en yakın müridlerindendir ve *Risaletü fi İlmi't-Tasavvuf*, Yazma, el-Mektebetü'z-Zâhiriye, Şam, no: 8080, *Kitâbü'n-necât min hucbi'l-iştibâb*, yazma, fatih, no: 5322 ve *et'Ta'lîkât ale't-ecelliyâtî'l-İlahiyye (et-Tecelliyatü'l-İlâhiyye* içinde), thk. Osman Yahya, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran, 1988) gibi eserlerin müellifidir. İbn Arabi, bazı risâlelerini onun sorusu veya isteği üzerine yazmıştır (Meselâ bk. *Zehâiru'l-a'lâk şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, el-Matbaatü'l-ünsiyye, Beyrut 1312, s. 4). Hatta onun sorusuna cevabını içeren bir risâlesi de vardır: *Risâletün fî süali İsmail b. Sevdekîn, Resâilü İbn Arabî* içinde, Dâiretü'l-meârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1948.

ona bir söz ikram etmiş ve o sözde (ona), kendisini kaybedeceğini söylemiş. Kuds âleminden, (o şahsın) sırrına (gelen) ve nûr ile kuşatılmış olan bu hitapta şöyle denmiş: 'Eşya Bâ ile zuhûr etti ve Bâ'da (mühim) bir mes'ele vardır'. (Sonra) dedi ki: 'Şaşırdım, çünkü herkes bu muammayı çözmeye güç yetiremez. Ve anlatmaya devam etti: Beni hayret kapsayınca -ki huzurda olmanın âdeti gayrettir[2]- bana 10'la 10'u çarp dendi. Sonra perde sarktı, hitâb kalktı. Ve bu (ilmî) artışla şehâdet âlemine döndüm.' Misal âleminde kendisine konuşulan, hayal hazinesinden kendisine hitâb edilen şeyi bize aktarınca biz de bu kelâmın karmaşıklığını yorumlayıp izah etmek ve onu ilham ilminde kendisi için belirlenmiş mertebesine dâhil etmek istedik. Ve söze başladım."[3]

2. Nüshaları

Eserin yurtiçi ve yurtdışındaki kütüphanelerde kayıtlı, birisi matbû' olmak üzere, yirmidokuz nüshasını tesbit edebildik. Burada hemen belirtmek gerekir ki bu risâle *Risâle fi Tahkîki Bâ ve Esrârih,*[4] *Risâletü'l-Bâ,*[5] *Risâletü'l-Bâ fî Hakāiki'l-İlâhiyye ve'd-Dekāiki'r-Rûhâniyye,*[6] *Risâletü'l-Esrâri bi'l-Bâ Zahara'l-Vücûd/Zuhûru'l-Vücûd,*[7] *Miftâhu Dâri'l-Hakîka, Kitâbu'r-Rekāiki'r-Ruhâniyye, Kitâbü'l-Kāf ve Hüve Kitâbü'l-bâ, el-Bâ ve Esrâruh*[8] gibi farklı adlar altında istinsâh edilmiştir.

Kitâbü'l-bâ'nın, İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı, Süleymaniye Kütüphanesi Kataloğu ve Osman Yahya'nın *Müellefâtü İbn Arabî* adlı eseri[9] yardımıyla tesbit edebildiğimiz nüshalarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Konya Yusufağa Ktp., Demirbaş no. 4868/2, 245x160 –185x120 mm. ebadlarında, 9 varak, her varakta 17 satır, eski Nesîh yazı, kahverengi

---

2 İbn Arabî burada, "gayret-i İlâhiye"den bahsetmektedir. Tasavvufta İlâhî gayret, Hakk'ın, kulunun kendisini sevgi tâatında başkasını ortak kılmasına râzı olmamasıdır. Bk. Abdülkerim el- Kuşeyrî, *er-Risâle*, tah. M. Zerrîk- A. A. Baltacı, Beyrut 1413/1993, s. 255. Ayrıca bk.Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 291; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 203.

3 İbn Arabî, *Kitâbü'l-bâ*, Yusufağa Ktp., no: 4868/2, vr. 3b.

4 Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi, no: 714'teki nüsha.

5 Süleymaniye, İbrahim Efendi, no: 809'daki nüsha.

6 Süleymaniye, Veliyyuddin Efendi, no. 1826'daki nüsha.

7 Yazma, el-Mektebetü'z-Zâhiriye, Şam, no: 123'deki nüsha (Bk. Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, Daru'n-Nedra, Beyrut 1981, ss. 181 ve 1287 (Eserin adı s.181'de *Risâletü'l-Esrâri Bi'l-Bâ Zuhûru'l-Vücûd*, s.1287'de ise *Risâletü'l-esrâri bi'l-bâ zahara'l-vücûd* olarak verilmektedir.

8 Son dört isim için bk. Osman Yahya, *Müellefâtü İbn Arabî*, Fransızca'dan tr. Ahmed Muhammed et-Tayyıb, Dâru's-sâbûnî-Dâru'l-hidâye, (Kahire) 1413/1996, s. 216.

9 Yahya, *age*, ss. 216-17.

tam meşin, şemseli cilt. Müellif nüshasıdır. Bu eser Yusufağa kütüphanesinden çalınmış olup İngiltere'de bulunarak kütüphaneye iade edilmiştir.[10] Elinizdeki çalışmada bu nüsha kullanılmıştır.[11]

2. Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 489/19, 183x130 - 158x60 mm. ebadlarında, 170b-176b varaklar arası, 25 satır, Nesîh yazı, abâdî kağıt, miklebli, sırtı ve sertabı siyah meşin, kağıt kaplı, mukavva bir cilt. Söz başları ve cetvelleri kırmızı, sayfa kenarları açıklamalıdır. Müstensih nüshası olup istinsah tarihi (1099 /1687)dir.
3. Millet Ktp., Feyzullah Efendi , no: 2119, yy, ty, 77-83 vr.
4. Nuruosmaniye Ktp., no: 2406, yy, ty., 1c., 16b-22a vr.
5. Nuruosmaniye Ktp., no: 4901, yy, ty., 1c., 127-131 vr.
6. Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa , no: 685, yy, 1198, Arap-Ta'lîk, 14 vr.
7. Süleymaniye Ktp., Carullah , no: 1080, yy, ty., Arap-Nesîh, 53-63 vr.
8. Süleymaniye Ktp., Carullah , no: 1034, yy, ty., Arap-Nesîh,202-205 vr.
9. Süleymaniye Ktp., Carullah , no: 2111, yy, ty., Arap-Nesîh,127-131 vr.
10. Süleymaniye Ktp., Carullah , no: 986, yy, ty., Arap-Nesîh, 43-44 vr.
11. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi , no: 714, yy, ty., 15-26 vr.
12. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi , no: 2023,yy, ty., Arap-Ta'lîk, 152-155 vr.
13. Süleymaniye Ktp., Ayasofya , no: 4248, yy, ty., Arap-Ta'lîk, 43-147 vr.
14. Süleymaniye Ktp., Selimiye Pertev Paşa , no: 644, yy, ty., Arap-Ta'lîk, 27-37 vr.
15. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi , no: 1480, yy, ty., 206-208 vr.
16. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi , no: 2415, yy, ty.,135-138 vr.
17. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi , no: 2596, yy, ty., 60-70 vr.
18. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi , no: 245, yy, ty., Arap-Nesîh, 415-421 vr.
19. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi , no: 809, yy, ty., Arap-Nesîh, 121-127

10 http://www.kultur.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF670AAAC19264C5A849E55A0CB7978C2C (20.11.2008).

11 Kendi isminin de "B" ile başlamasından dolayı, bu risâlenin içeriğini çok merak ettiğini söyleyerek çalışılması dileği ile bu nüshayı tarafıma takdim eden Konya Bölge Elyazmalar Kütüphanesi Müdürü ve bir İbnü'l- Arabî hayranı muhterem Bekir Şahin Beyefendiye şükranlarımı sunuyoruz (Hülya Küçük).

vr.

20. Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi , no: 881, yy, ty., 42-44 vr.
21. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi , no: 1476, yy, ty., 31-42 vr.
22. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa , no: 2853, yy, ty., Arap-Ta'lîk, 123-128 vr.
23. Süleymaniye/ Beyazıt Devlet Ktp., no: 0, Basım bilgileri yok, Dizi Kaydı: K- 104746, yy, ty., Osmanlıca, 56 vr. Bu nüshayı, "Osmanlıca" kaydına binaen, eserin tercümesi olması ihtimalini düşünerek mutlaka görmek istememize rağmen, kayıt numarasından başlayan bir hatalı giriş olduğu söylendiği için, görmemiz mümkün olmadı.[12]
24. Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi , no: 51, yy, 762, 125b-131b vr.
25. Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi , no: 1826/20, ty., 103b-108b vr.
26. Mektebetü'l-Vataniyye, Paris, no: 1339, 18-22 vr.
27. Berlin, no: 2972 we119, 208-214b vr.
28. el-Mektebetü'z-Zâhiriye, Şam, no:123.[13]
29. Matbu' nüsha: Mektebetü'l-Kahire, Kâhire, 1954.

3. Kaynakları ve Üslûbu

İbnü'l-Arabî, eserlerinin zihinsel değil İlahî kaynaklı olduğunu söyler. Hatta bu sebeple, kitaplarında yer yer göze çarpabilen düzensizliklerin de kendi iradesiyle olmadığını ifade eder. Eserlerinin muhtevaları da farklıdır. Kendisinin, başkalarına ait sözleri tekrarlayan, başka kitap ve şahısları takip ve taklit eden biri olmadığını belirtir. Ulaştığı ilim ancak keşif yoluyladır.[14]

Bilindiği üzere İbn Arabî, kendisine gelen vâridâtı ya çok süratli bir şekilde bizzat kaleme almış veya yanındakilere yazdırmıştır. Mesela, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'yi dört günden daha az bir sürede, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye*'yi birkaç

12 Eseri bulmak için kaydı değişik şekillerde yorumlayarak arayan kütüphane görevlisi muhterem Menderes Velioğlu Beyefendi'ye (Süleymaniye Ktp., Elyazmalar sorumlusu) ve bu nüshayla birlikte 3-4 varaklık diğer bazı nüshaları, Süleymaniye Kütüphanesi'nden Konya Bölge Elyazmaları Kütüphanesi'ne gelmiş olan "İbnü'l-Arabi'ye Ait Eserler" CD'lerinde araştıran Betül Güçlü'ye (Selçuk Ü., İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi) teşekkür borçluyum (Hülya Küçük).

13 Bk. el-Hakîm, *age*, ss. 181 ve 1287 (Eserin adı s.181'de *Risâletü'l-Esrâri Bi'l-Bâ Zuhûru'l-Vücûd* , s.1287'de ise *Risâletü'l-esrâri bi'l-bâ zahara'l-vücûd* olarak verilmektedir).

14 Bk. M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn" md., *DİA*,, c. 20 (İstanbul 1999), ss. 495-496

gün içerisinde, *Kitâbü'l-Hüve*'yi bir sabah vaktinde, *el-Kasemü'l-İlâhî*'yi bir saatte yazmıştır.[15] *Kitâbü'l-bâ*'yı da çok kısa bir sürede te'lif ettiğini şöyle bildirir: "Şu dar vakte ve yoğun meşguliyete rağmen bu cevapta bundan başka zikrettiğimiz sırlara bak ey kardeşim! Andolsun ki Allah cc. (kapıları) açandır. Allah'ın bize bu cevapta tevdi ettiği bâbları, fasılları (bir) söyle (bakalım)."[16]

Eseri adeta bir mektup gibi muhatabına hitâb eden bir üslupla kaleme almıştır. Bazı düşüncelerini ayet ve hadislerle destekler. Eserine şiirle başlar ve içinde de şiire yer verir.[17] Birçok yerde kendi eseri olan *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi referans gösterir.[18] Cüneyd-i Bağdadi (ö.297/909), Şibli (ö.334/945) ve Ebu Medyen (ö.594/1198)[19] gibi kendilerini "büyük" diye nitelendirdiği sufilerin sözlerine de başvurur. Hallac'ın (ö.309/922) ismi geçmez ama kendisine telmihte bulunulur ve *Divân*'ında geçen meşhûr bir şiirinden أنا من أهوى و من أهوى أنا mısrası kullanılır.[20] Eserde İbn Berracân'ın (ö.536/1141) vahdet düşüncesini ifadede kullandığı çok önemli bir ifade *el-Hakk el-Mahlûk bih el-semavâât ve'l-ard* (kendisiyle göğün ve yerin yaratıldığı Hak) ifâdesi de geçer.[21] İbn Arabî, Bâ'nın önemini anlatırken, gramer, tefsir ve fıkıh ilimlerinin kâidelerinden de destek alır.

4. Muhtevâsı

Kitabın muhtevasına geçmeden önce, genel olrak hurûf ilmiyle ilgili birkaç şey söylemek gerekirse, diyebiliriz ki Sûfîler ebced, vefk, cifr gibi "Hurûf İlimleri"ni sözlerini gizleme aracı yaparlar, yâni kendilerine özgü bir dil kullanırlar-

15 Kılıç, agmd., s. 496

16 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 11a.

17 Bk. *Kitâbü'l-bâ*, vr. 3a, 8b.

18 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 5a, 11a.

19 Ebû Medyen, hiç görüşmemelerine rağmen İbn Arabî üzerinde önemli bir etkiye sahip olan bir sûfîdir. 509/1115-16 veya 513/1121 tarihinde İşbiliyye'de doğmuştur. İbn Hırzihim (ö.559/1164), Ebû Ya'za gibi ismlerden hem zahirî hem bâtınî eğitim almıştır. Daha sonra Bicâye'ye yerleşerek burada binden fazla mürid yetiştirmiştir. Bir davet üzerine Merakeş'e doğru çıktığı yolculuğunda yaşlılığı ve hastalığının da etkisiyle 594/1198 yılında yolculuğunu tamamlayamadan Tilemsen'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen" md., *DİA*, c.10 (İstanbul, 1994), ss. 186-187; Kadir Özköse, "İbnü'l-Arabî'nin Şeyhi Ebû Meyden Şuayb El-Ensârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesir Halkası" md., *Tasavvuf*, Ankara, 2008, c. 9, sayı: 21, ss. 95-115.

20 Bk. *Kitâbü'l-bâ*, vr. 4b.

21 Bk. *Kitâbü'l-bâ*, vr. 4a. Terimle ilgili yorum ve karşılaştırmalar için bk. Hülya Küçük, "Light Upon Light in Andalusian Sufism: Abū l-¼akam Ibn Barrajān (d.536/1141) and Mu½yī l-Dīn Ibn al-'Arabī (d.638/1240) as the Evolver of His Hermeneutism", (henüz yayınlanmadı)

dı. İslam dünyasında harflerin bazı gizli özelliklere sahip olduğu düşüncesi hayli eskidir. Tasavvuf ilminde konuya doğrudan değinen örnekleri arasında, Sehl et-Tusterî'nin (ö.283/896) *Risâletü'l-Hurûf*[22] adlı eseri bulunmaktadır. Serrâc'ın (ö.378/988) *el-Luma'* adlı eseri, konuya özel bir başlık ayıran kitaplar arasındadır. *el-Luma'*'da, özellikle Elif'in Allah'ı ve O'nun Ehad (Bir) oluşunu gösterdiğinden "bâ" harfinin yaratılış ve vücûd bulmaya, yâni varlığın Allah'la ortaya çıktığına işâret ettiğinden, "Allah" lafzındaki "he" harfinin bütün sırları içine alır durumda olduğundan sözedilir. Hattâ el-Esmâü'l-Hüsnâ/Allah'ın Güzel İsimleri'nin şerhlerinin zamanlardan beri bu konunun bir parçası olduğunu, buradaki "Harfleri anlama ve Esmâ hususunda söylenenler" başlığından kolayca anlamak mümkündür: "Allah'ın bütün isimleri ile ahlâklanılır" olması da o isimlerin gerektirdiği varlıklara işâret eder. Zîrâ böylece her varlık ve özellikleri, Allah'ın bir isminin gölgesi ve yansıması olmaktadır.[23] İlginçtir ki kendisinden bu alıntıyı yaptığımız *Lumâ*'da Ebu Abbâs İbn Atâ'ya atfen serdedilen bu görüş, daha sonra İbn Arabî tarafından özellikle *Kitâbu'l-Bâ* adlı risâlesinde genişletilerek işlenmiş gibidir. Hattâ risâlenin Şam nüshasının (Yazma, el-Mektebetü'z-Zâhiriye, Şam, no: 123) adı olarak burada geçen وبالباء ظهر الوجود (Varlıkğın ortaya çıkışı bâ ile oldu) ibâresi de geçmektedir.

İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-bâ*'da, Bâ ve varlık mertebeleri açısından önemi ile ilgili bilgiler verilirken *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin ikinci bâbına gönderme yapıldığı ve oradaki bilgiler daha sistematik olduğu için harflerle ilgili genel özeti oradan alarak başlamak istiyoruz: İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin mezkûr ikinci bâbında harflere genişçe yer ayırmış ve bütün harfleri tek tek zikrederek hangi özelliklere sahip olduklarından bahsetmiştir. Ona göre harfler, diğer ümmetler gibi bir ümmet olup mükelleftirler ve kendi cinslerinden elçilere sahiptirler. Onların da kendi aralarında kısımları vardır. Ancak bu durumu keşif ehlinden başkası bilmez.[24] İbn Arabî, harflerin özelliklerine geçmeden önce o harfle ilgili bir şiire yer verir. Sonra sırasıyla harfin hangi âleme mensup bulunduğunu, mahrecini, adedini (hangi feleğe ait olduğunu), besâitini (açılımını)[25], yüceliği-

---

22 Ed. Kemal Ca'fer (K. Ca'fer, *Sehl Ibn Abdullah et-Tusterî*, Kahire, 1974 içinde).

23 es-Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*,ed. A. Mahmûd- T. A. Sürûr,Bağdâd 1380/1960, ss. 124 - 125.

24 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, tahk.: Osman Yahya, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme, Kahire 1405/ 1985, s. 260.

25 Mesela ص harfinin açılımı صاد dür. *el-Fütûhât*, c. 1, 350. Bu uygulama Hurûfîlikte de kullanılmıştır. Yirmi sekiz ve otuz iki sayısına özel bir önem atfedilen bu fırkada bu sayılara ya da istenilen rakamlara ulaşılmak istendiğinde harflerin açılımlarında ortaya çıkan yeni harflerden istifade edilir. Hurûfîler buna kabz ve bast yöntemi demektedirler. Bk. Hüsamettin Aksu,

ni, mertebesini, kuvvetinin zuhurunun nerede olduğunu, tabiatını, unsurunu ve hareketini bildirir.[26]

İbn Arabî, harfleri anlatmaya Elif'le başlar. Ancak ona göre Elif bir harf değildir. Fakat insanlar onu *harf* diye isimlendirmişlerdir. Elif, cem' makamındadır. Ona tekabül eden isim ise "Allah" lafza-i celâlidir.[27] Eliften sonra Hemze'ye ve He'ye geçer. Bâ'yı 26. sırada zikreder.[28] Elifin Zât'a (Allah'a) tekabül etmesine karşın Bâ sıfata, yani Allah'ın sıfatlarına delalet eder. O, taayyün-ü evvelin remzidir. Vahdetle kesretin arasında yer alır ve bu bakımdan Berzah'a benzer. Ayrıca Bâ aklın makamına da delalet eder; zira akıl varlığın, insan harflerin ikincisidir.[29] Burada hemen belirtmek gerekir ki Vahîdiyet Mertebesi, yani Hak *Teâlâ*'nın Zât, Sıfât ve mevcûdâta dâir icmalî bilgisinin olduğu mertebedir. Bu mertebede, aşk, maşuk ve âşık henüz birdir. Buraya "Âlem-i Ceberût" dendiği gibi, yaratılan ilk şeyin Hz. Muhammed'in nuru olması hasebiyle "Hakîkat-ı Muhammediye" de denir. Vahdet, mertebe-i hüviyet, ilm-i mutlak, şe'n-i sırf gibi isimler de verilir. Allah'ın ilk yarattığı şey "Nûr-ı Muhammedî" veya Allah'ın emini olması hasebiyle "Cebrail"dir diye de düşünülür. İnsanın hakîkatine de "Akl-ı evvel" dendiğinden Hak'tan ilk zuhûr eden insan-ı kâmildir ve diğer sûretler onunla zâhir olmuştur.[30] İbn Arabî, bütün bu özellikleri Bâ'da dürülmüş olarak görmüştür.

İbn Arabî, Bâ harfi ile ilgili daha geniş bilgiyi *Kitâbü'l-bâ*'da vermiştir. Biz burada verdiği bilgileri *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de verdikleri ile birleştirerek sunmaya çalışacağız. Buna göre: Elif bir harf olmadığı ve Zât'a delâlet ettiği için, Bâ mevcûdâtın ilkidir ve varlığın ikinci mertebesindedir.[31] Bâ şerefli bir harftir.[32] Bu şereften dolayıdır ki, Yüce Allah Kitab'ını "Bismillahirrahmanirrahim" diyerek Bâ ile açmış ve aynı şekilde her sureye besmeleyle yani Bâ ile başlamıştır. Tevbe suresini besmele olmaksızın[33] inzâl etmeyi murâd ettiğinde "براءة من الله"

"Hurûfîlik" md., *DİA*, c. 17 (İstanbul 1998), s. 409.

26 *el-Fütûhât*, c. 1, ss. 295-334.

27 *el-Fütûhât*, c. 1, s. 295.

28 *el-Fütûhât*, c. 1, s. 321.

29 Bk. İbnu'l-Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, Beyrut 1312, s. 113.

30 Bk. Kılıç, agmd., s. 502.

31 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 4a. Krş. *el-Fütûhât*, c. 1, s. 321.

32 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 4a. Harfler de tıpkı bizim gibi İlâhî Hazret'e yakınlığına göre tabakalara ayrılır. Önce gelen bir sonrakinden şereflidir. Diğerleri de böylece devam eder. *el-Fütûhât*, c. 1, s. 351

33 *el-Fütûhât*, c. 1, s. 355.

diyerek yine Bâ ile başlamıştır.[34] İbn Arabî, bundan dolayı bazı Yahudilerin kendisine: "Sizin tevhitten nasibiniz yok. Çünkü Kitabınızın sureleri Bâ ile başlıyor" dediğini, kendisinin de onlara: "Sizin de payınız yok o halde çünkü Tevrat da Bâ ile başlıyor" diye cevap verince, bunu biliyor olmasından dolayı çok şaşırdıklarını zikreder.[35]

Bâ mevcudatın ilki olması yönüyle Yaratıcısı ile âlem arasında bir perdedir. Yaratıcı, Bâ'nın zuhuruyla kendisini gizlemiştir. Bu yüzden âriflerin mârifeti, şâhitlerin şehâdeti, hakikat ehlinin hakikatı buluşları ancak Bâ iledir. Bâ her şeyde zâhirdir ve her şeye sirayet etmiştir.[36]

İbn Arabî rüya[37] sahibi zatın rüyasında duyduğunu söylediği "فيها أمر ما" (fîhâ emrun mâ: Orada önemli bir mes'ele vardır) sözündeki Nûn'un Mîm'e idğam olunması üzerinde de uzunca durur.[38] Nûn tekli sisteme göre ikinci, onlu sisteme[39] göre ise ellinci mertebededir. Mîm ise tekli sistemde Nûn gibi ikinci, onlu sistemde ise kırkıncı mertebededir.[40] Aralarındaki bu yakınlık sebebiyle birbirlerine idğam edilmeleri normaldir. Ve bu idğam gereği Mîm "emru'm-mâ" şeklinde şeddeli okunmuştur. Ancak buradaki Mîmler birbirinden farklıdır.[41] Zaten aynıymış gibi görünen bütün harfler aslında birbirlerinin aynısı değildirler. "Bu harflerin, bulundukları makamlarda tekrarlanmasından dolayı onların tek bir şey oldukları zannına kapılmayasın sakın! Bilakis onlar çok çeşitlidir. Tıpkı insanlar gibi. Mesela Zeyd b. Ali, kardeşi olan ikinci bir Zeyd b. Ali'den farklıdır. Her ne kadar oğul ve insan olma yönüyle ve anne-babaları cihetiyle bir birlik söz konusu olsa da. Bunu göz görür ve akıl idrak eder. Ancak harfler arasındaki farklılığı yalnızca keşif ehli bilebilir. [42]

İbn Arabî buradaki Nûn'un Mîm'e idğâmının, yani şedde mes'elesinin

---

34 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 4a.

35 *el-Fütûhât*, c. 1, s. 356.

36 Kitâbü'l-bâ, vr. 5b.

37 *Kitâbü'l-bâ*'nın yazılış sebebini anlattığımız bölümde zikredilen vâkıada tecrübesini aktaran zât rüya kelimesini kullanmamaktadır; ancak İbn Arabî bu vâkıayı, vr. 4a'da "rüya" diye tesmiye ettiği için biz de buna uyduk.

38 Kitâbü'l-bâ, vr. 4a.

39 İbn Arabî burada ebced hesabından bahseder görünmektedir. Şöyle ki ebced hesabına göre, 28 harf gruplara ayrıldığında birler (âhâd), onlar(aşerât) ve yüzler(miât) diye üç grup oluşur ki Mîm ve Nûn bu sınıflamada ikinci kısma girer. Bk. Mustafa Uzun, "Ebced" md., *DİA*, c. 10 (İstanbul 1994), s. 69.

40 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 4b. Krş. *el-Fütûhât*, c. 1, ss. 308, 322.

41 Kitâbü'l-bâ, vr. 4b

42 *el-Fütûhât*, c. 1, s. 337.

önemli olduğunu vurgulayarak: "Şedde olmasaydı kimse orada iki zat olduğunu bilemezdi" der. Şedde olunca, akıl, orada görmekte olduğumuzdan başka bir zat daha olduğuna delalet eder. Mesela, ölüleri diriltmenin Allah'a mahsus olduğunu kat'î surette bilmemize rağmen, bu diriltme olgusunu, Hz. İsa'nın kuş biçiminde yapılmış çamura üfleyip o cansız şeklin gerçek bir kuşa dönüşmesinde de görürüz. Şehâdet âleminde ise durum böyle değildir. Orada göz bir tek zat görür ki o da Hz. İsa'nın zatıdır. Böylece biz sekr ehlinin ittihada dair söylediklerini anlamış oluruz. Yani asıl fiil Allah'a aittir. Hz. İsâ'nın buna güç yetirebilmesi Allah'ın izniyledir. Çünkü âyet-i kerimede "بِإِذْنِي"[43] buyrulmuştur.[44]

Bâ'nın, Mîm ve Nûn'la ortak birtakım özellikleri vardır. Mesela her üçü de vasl ve ittisâl harfleridir. Ayrılan iki dudak bir araya geldiklerinde Bâ ve Mîm için ittisal, iyice kaynaştıklarında da vasl olur. Nûn'un ittisali ise dil ile damağın birbirlerine yapışmasıyladır. Ancak bu iki ittisal arasında bir fark vardır. Nûn'un ittisali âlem-i evsatta, yani misâl, hayâl ve rûhânî bir âlemde iken Bâ ve Mîm'in ittisali şehâdet âlemindedir.[45]

İbn Arabî sayıların[46] da Bâ ile başladığını söyler. Çünkü Elif bir harf olmadığı gibi, "Bir" de bir sayı değildir. Tek sayılar "üç" ile başlar. Bu yüzden ikinci mertebeye sahip olan Bâ'nın zuhuruyla sayılar başlamıştır.[47] Rüyanın sayılarla ilgili kısmını yorumlarken 10 sayısının verilmesini tesadüfî görmez ve onunla Bâ arasında ilişki kurar. Sayıların birler, onlar, yüzler, binler şeklinde dört mertebede olduğunu ve bu sıralamada Bâ gibi ikinci mertebeye sahip olması bakımından 10'un Bâ'dan bedel olduğunu söyler.[48] Rüya sahibinin rüyasını böylece te'vil ettikten sonra, onun rüyada gördüklerine ilave olarak Bâ ile ilgili hakikatleri anlatmaya devam eder.

Bâ, Vahdâniyetin ikincisidir ve evveliyet makamına sahiptir. Ancak evveliyet makamına sahip oluşu Yaratıcısına tekaddüm ettiği anlamına gelmemelidir; çünkü bu zaten muhaldir. Evveliyet makamına sahip olmuş olması –

43 Mâide 5/110.

44 Kitâbü'l-bâ, vr. 4b

45 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 5b. İbn Arabî'nin buradaki âlem tasnifi, harflerin mahreçleriyle alakalıdır. Nitekim Bâ ve Mim ilk, Nun ise ikinci felektedir. Felekten kastedilen de harfin mahrecinin çıktığı uzuvdur. Nun, Bâ, Mim ve Felek için Bk. *el-Fütûhât*, c. 1, ss. 308, 321, 322, 350.

46 Sayılar Allah'ın cc. varlıktaki sırlarından bir sırdır ve İlahî Hazret'te bilkuvve zuhur etmiştir. *el-Fütûhât*, c. 1, s. 349.

47 Kitâbü'l-bâ, vr. 5a.

48 Kitâbü'l-bâ, vr. 6b.

Yaratıcısına tekaddüm edemediği için– onu ikinci mertebede olmaktan ve dolayısıyla "çift" vasfıyla tavsîf edilmekten kurtarmış değildir. Ancak unutmamalıdır ki ferd, vahdâniyete çiftten daha yakındır. Sembolleri yerine koyduğumuz zaman diyebiliriz ki; Elif ve Bir, Zât'ı temsil eder ve ne Elif bir harftir ne de "Bir" bir sayıdır. Bâ ve "İki" de Taayyün-i Evvel'i temsil eder. "Bir" sayı olmadığı için "Üç" tek sayıların ilkidir ve hem "vahdet"i hem de "kesret"i içerir. Dolayısıyla vahdette kesret tamam olmuş olur.[49]

Bâ'nın noktası da oldukça önemlidir. Nokta,[50] Bâ ile kevn arasında bulunur ve tevhîdi sembolize eder.[51] Tevhîdi sembolize edişi, Bâ'yı Zât/Ehadiyyet iddiasından, varlığı da şirk koşma tehlikesinden alıkoyduğu içindir.[52] Bâ'nın noktasının, içinde bulunmadığı hiçbir şey yoktur. Buna işaretle İbn Arabî şöyle bir şiir inşâd eder: [53]

Hayret doğrusu! Allah'a nasıl asi olunabilir, ya da münkir O'nu nasıl inkar eder?
Allah'a andolsun, her tahrik ve teskinde bir ilim vardır ki (O'na) şahitlik eder.
Yine her şeyde bir işaret (nokta) vardır (ve daima) O'nun bir olduğuna delalet eder.

Aynı zamanda bu nokta, insan-ı kâmilin remzidir. Çünkü İnsan-ı kâmil özlerin özüdür.

Bâ'nın noktası da varlığın özüdür. Ve bu nokta temeyyüz için gelmiştir. Yani âbidle mâ'budu birbirinden ayırır. Bu yüzden Şiblî'ye (ö.334/945): "Sen

---

49 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 5a, 8a.

50 Diğer birçok sufiye göre de Bâ'nın noktası önemlidir. Zira nokta, hakiki birliği ve kesretin aslını ifade eder. Noktanın hareketiyle meydana gelen hat (çizgi) ikinci taayyüne işaret eder. Ucunda ateş bulunan bir çubuk dairevî bir hareketle döndürüldüğünde nokta çember olarak görünür. Çemberin varlığı hayâlî olup hakikatte yalnızca nokta vardır. Çokluk îtibârî birlik hakîkîdir. Bütün harflerin, kelimelerin ve rakamların aslının nokta oluşu tek varlığın çokluk şeklinde görünmesine de güzel bir örnektir (Bk. Uludağ, *Age*, ss. 412-413). Hurûfîliğin kurucusu Fazlullâh-ı Hurûfî'nin (ö.796/1396) mürîdi olan ve kibirli tavırları sebebiyle tarikattan uzaklaştırılan Mahmûd-ı Pesîhânî'ye (ö.831/1428) nisbet edilen ve "İhsâiyye" diye de bilinen "Noktaviyye"yi, tasavvufta noktaya verilen önemin sınırlar dışına taşmış hali olarak görmek mümkündür. Noktaviyye ismi, kaynağını, toprağın her şeyin aslı ve başlangıç noktası olduğu görüşünden ve fırkaya ait metinlerde geçen iki, üç veya dört noktanın çeşitli şekillerde gizli kısaltmalar biçiminde kullanılmasından almaktadır. Bk. Hamid Algar, "Noktaviyye" md., *DİA*, c. 33 (İstanbul 2007), ss. 204-205.

51 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 8b, 11a.

52 Bâ'nın mevcudatın ilki olup bütün eşyanın kendisinden zuhur etmesi ve Yaratıcısı ile alem arasında perde olmasından dolayı ehadiyyete nispet edilmesi tehlikesi söz konusu idi. Altındaki nokta, tevhide halel getirecek bu durumu selbetmiş olur. Böylece yaratmada tevhid korunmuş olarak kalır.

53 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 8b.

Şiblî'sin" dendiğinde bunu kabul etmemiş ve: "Hayır ben Bâ'nın altındaki noktayım" demiştir.[54]

Bâ, ilsâk özelliğine de sahiptir. İlsâkın manası, sonucun, kendisini var eden sebep ya da sebeplerle birleşmesidir. Mesela "مررت بمسجد" ibaresinde "mescit"le "uğramak" fiili Bâ sayesinde bitişmiştir.[55] Bunun sebebi de "باء : Bâün" kelimesinin aslının "evlilik, nikâh" anlamına gelen "باه : Bâhün" kelimesi olmasıdır. Yani bu harfin özünde bir birleştiricilik vardır. Meselâ iki asıl (mukaddime/öncül) bir araya geldiğinde Bâ bunları birleştirir ve bir netice ortaya çıkar.[56] "Nikâh" kelimesi İbn Arabi için önemli bir terimdir. Muhtelif manaları olan bu kelimeyi eserde ikinci kez 9. varakda bir rüyasını anlatırken kullanır: 597 yılında, Ramazan ayında, Bicadiye'de iken bir gece bana sanki bütün yıldızlarla nikâhlanmışım gibi gösterildi. Öyle ki, büyük bir hazla nikâhlamadığım bir tek yıldız kalmamıştı. Yıldızlarla olan nikâhı tamamladıktan sonra bana harfler verildi ve (bu kez de) onların hepsini hem tek tek hem de terkip halinde nikâhladım. Ve zarfiyyetin faü'l-yasındaki (burada kastedilen "في: de, da, içinde" zarfıdır) bir harf bana şahıs olarak sunuldu. Yine bana ondan onun şerefine ve Allah'ın cc. kendi katında ona tevdi ettiği yüceliğe delalet eden ilahi bir sır verildi." [57] Burada, nikâh-ı gaybî, yani ilahî tecellinin ilminin yeri kastedilmiş ve kendisini de bu ilmin mekânı olarak görmüş olsa gerektir.[58]

Hakk, ikinci varlık olan Bâ'ya bizim anlayamayacağımız bir şekilde yönelip onu karşısına alınca âlemi ondan yayıp uzatmıştır. Nitekim ayette: "Rabbin'in gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?"[59] buyrulmuştur. Bâ'nın bu şekilde uzaması güneşle karşılaştığında cismin gölgesinin ondan uzaması gibidir. Ve nasıl ki gölge, gölgeye sebep olan varlığın suretinde zuhûr etmişse, kainatta Bâ'nın suretinde zuhur etmiştir. Bu yüzden Ebu Meyden: "Üzerinde Bâ yazılı olmayan hiçbir şey görmedim" demiştir. Çünkü her şey Bâ'nın gölgesidir.[60]

54 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 4a. *el-Fütûhât*, c. 2, s. 134.

55 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 9a.

56 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 7b.

57 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 9b.

58 Onun sisteminde nikâh, Nikâh-ı Tabiî, Nikâh-ı İlahî ve Nikâh-ı Gaybî olarak üç türlüdür. Detaylar için bk. el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, 1069-71; Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Ü. SBE, Doktora Tezi, Ankara 2005, ss. 321, 333.

59 Furkan 25/45.

60 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 7b. *el-Fütûhât*, c.2, s. 134.

Bâ'nın zarf olma özelliği de vardır.[61] Mesela "نزلت بموضع كذا" dendiğinde, Bâ burada في (içinde) manasındadır.[62] Bâ'da mekân zarfı olma özelliğinin bulunması oldukça önemlidir. Çünkü İbn Arabî'ye göre biz, a'yanlarımızda vücut bulmadan önce Allah'ın cc. ezeli ilminde mevcut idik. Ve zuhurumuz Bâ'dan oldu. Varlık Bâ'da dürülmüş ve sıkıştırılmış vaziyetteydi.[63] Yani Bâ bizim mekânımızdı ve içinde bulunduğumuz kaptı. Çünkü "zarf", aslında "kap" demektir.

Bâ'da ilsâk ve zarfiyyetten başka bir de istiâne ve teb'îz özelliği vardır.[64] "كتبت بالقلم" (Kalem ile yazdım) dendiği zaman, yazan kalem olmasına rağmen eylem sözü söyleyene nispet edilir. Aslında kalemden yardım alınmıştır ve bu bir istiânedir.[65] Teb'îze gelince: Bir zâtın gayb-şehâdet, zâhir-bâtın, müslüman-münâfık gibi iki ya da daha fazla vechesi var ise, bu zâtı bu vechelerinden sadece biriyle gören kimse için diğer vecheler ortadan kalkar. İmam Şâfiî'nin (ö.204/820) başın bir kısmını meshetmeyi[66] Bâ'da bulunan teb'îz özelliğine dayandırması da bu sebepledir. Bunun metafizik yorumu ise, eşyânın zuhûru sırasında Bâ'nın sanki Yaratıcısı'nın varlığının ba'zı/bir kısmı olmuş olmasıdır. İbn Arabî buna "ilâhî teb'îzın özü" demektedir. Aynı şekilde kevn de Bâ'nın ba'zı/bir kısmıdır.[67]

Son olarak İbn Arabî Bâ'nın zaid olarak kullanılışını yorumlar. Buna göre eşyanın Bâ'dan zuhuru onu müessir kılmaz. Bâ burada zâiddir ve kendisi de Kadîm Kudretin bir eseridir. Bu Kudret ise Hazretü'l-Fi'l'dir.[68]

Görüldüğü üzere, İbn Arabî, varlığın birliğini her yerde ve her şeyde arayan ârif billah bir zat olarak harflerde görmeyi başarmıştır.

5. Etkileri

İbn Arabî, el-Fütûhât'ında harflere bir bâb ayırdığı gibi *Teveccühâtü'l-Hurûf,*[69] *Kitâbü'l-Elif, Kitâbü'l-Mim ve'l-Vâv ve'n-Nûn, Kitâbü'l-Yâ,*[70] *Kitâbu'l-Cîm,*[71] *el-*

61 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 9a - 9b.
62 Kitâbü'l-bâ, vr. 9a.
63 Kitâbü'l-bâ, vr. 9b.
64 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 10a.
65 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 7a, 10a.
66 Mâide 5/6 ayete işaret edilmektedir:..." وامسحوا برؤسكم ".....
67 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 10a-10b.
68 *Kitâbü'l-bâ*, vr. 11a.
69 Mektebetü'l-Kâhire, Kahire, ts.
70 Mezkûr risâleler, İbn Arabî, *Resâil*, tahk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire,

Mebâdî ve'l-Ğâyât fî mâ Tehvî aleyhi Hurûfu Mu'cem fi'l-Acâib ve'l-Âyât veya diğer adıyla Kitâbu'l-Ğâyât[72] gibi harflerle ilgili muhtelif risaleler de te'lîf etmiştir. İslam kültüründe hurûf ilminin şekillenip yaygınlık kazanmasında İbn Arabî'nin önemli bir yeri vardır. Görüşlerini, varlık mertebeleriyle harflerin sembolik ve sayısal düzeni arasında bir tekâbül esasına dayandırmaktadır. Bu tekâbüller, felek sistemleri, varlık türleri, anâsır-ı erbaa ve onların harf sembolizmindeki karşılıkları şeklinde düzenlenmiştir. [73] Kitâbü'l-bâ da dahil olmak üzere harf ilmi ile yazdığı risâlelerin hiçbirisi el-Mebâdî ve'l-Ğâyât kadar tanınıp[74] bilinmese de bu ilmin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında belli bir yere sahip oldukları inkâr edilemez.

İslam dünyasında harflerin bazı mistik, yani gizli, özelliklere sahip olduğu düşüncesi hayli eskidir. Hurûfi anlayış ve yorumlar, çeşitli İslamî gruplar arasında ilgi görmüş, özellikle ibn Arabi'nin katkılarıyla bu ilgi daha da artmış, daha sonraları Fazlullah Hurûfî'nin (idamı: 796/1394) elinde "Hurûfîlik"e[75] dönüşen bu anlayış, İbn Haldun (ö.808/1405) ve Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) gibi âlimlerin ilgisine mazhar olmuştur.[76] Hurûfîliğin, Bektâşilik ve Melâmîlik gibi tarikatlerde büyük rağbet gördüğü bilinen bir husustur.

Doğuda bunlar olurken, Batı, İbn Arabî'nin geleneksel ilimler içinde olan hurûf ilmindeki öncülüğünü henüz geçtiğimiz asırda keşfetmiş görünmektedir.[77]

---

ts. içinde matbû'dur.

71 Berlin, no. 3774 ibg 737, vr. 13-19.

72 Tahran, 1376.

73 Mehmet E. Bozhöyük, "Hurûf" md., *DİA* , c. 18 (İstanbul 1998), ss. 397-401.

74 Bozhöyük, Agmd., s. 399.

75 İlginçtir ki Fazlullah Hurûfî'nin tasavvufa yönelişi İbn Arabî'nin değil, Mevlânâ'nın (ö.672/1273) eserlerinin tesiriyle olmuştu: Mevlânâ'nın "Bekāya sahip olduğun halde neden ölümden endişe ediyorsun/Hudâ'nın nûruna sahip olduğun halde neden mağarada gizleniyorsun" beytinin manâsını hocası Kemâleddin'e sormuş, o da manânın ancak riyâzet, aşk ve cezbeyle anlaşılabileceğini söyleyince Fazlullah kendisini zühde vermişti. Hurûfîlik hakkında toplu bilgi için bk. Abdulbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katalogu*, Ankara, 1989, ss. 2-8; Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî" md., *DİA* , c. 12I (İstanbul 1995), 277-79; Aynı Yazar, "Hurûfîlik", 408-412.

76 Aksu, "Hurûfîlik", 408.

77 Bk. René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Tr. Mahmut Kanık, İstanbul 1989, s. 63.

Örnek Metin

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله بالله حمداً لا تعلمه الأسرار ولا تعرفه الأرواح ولا تدركه العقول ولا تظهره القلوب ولا تستشرف عليه النفوس ولا تنطق به الأفواه الجامع للحامد الأبدية بالتقديس للحامدين عن النظير والأشباه، والصلاة على السيد المؤتى جوامع الكلم محمد صلى الله عليه وسلم الذي عنت أى خضعت لقيوميته مشرفة الوجوه، وسجدت له الجياه صلاة دائمة قائمة ما نطقت بمجده الألسنة وتحرك بالصلاة عليه الشفاء وسلم تسليما عليه وعلى الذين اصطفى من حليم أواه.

أما بعد فاني أذكر فى هذا الكتاب بعض ما تحتوى عليه الجلالة من الأسرار والاشارات —فأقول– إن الله للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات وكل اسم فيه يندرج ومنه يخرج وإليه يعرج وهو عند المحققين للتعلق لا للتخلق وحقيقته أنه دليل الذات لا غير، ثم إنه يظهر في مواطن كثيرة ومراتب جمة إذ لا فائدة لتصور الذات فى تلك المواطن لهيمنتها على جميع الأسماء وخصوصيتها بالاحاطية فيها فالمذنب إذا قال يا الله اغفر لى فالجلالة نائبة هنا مناب الغفار ولا يجيبه منها إلا معنى الاسم الغفار وتبقى الجلالة مقدسة عن التقييد ثم أنها غيبت كلها بما فيها من عالم الشهادة شئ الاستراوح بما فى وقت تحريكها بالضم فى قولك الله لا غير فان الهو يظهر هناك وما عدا هذا يغيب مجردا أعنى فى اللفظ وأما فى الخط والرقم فغيب مطلق لا غير —قال– واعلموا انها تحتوى من الحروف على سنة ا ل ل ه أربعة منها ظهرت فى الرقم وهى الألف الأولية ولام بدء الغيب وهى المدغمة ولام بدء الشهادة وهى المنطوق بها مشددة وهاء الهوىة وأربعة منها ظاهرة فى اللفظ وهى األف القدرة ولام بدء الشهادة وألف الذات وهاء الهو وحرف واحدفيها لا ظاهر فى اللفظ وفى الرقم لكنه مدلول عليه وهو واو الهو فى اللفظ وواو الهوية فى الرقم وانحصرت حروفه فاللام للعالم الأوسط وهو البرزخ وهو معقول والهاء للغيب والواو لعلم الشهادة ولما كان الله هو الغيب المطلق وكان فيه واو عالم الشهادة لأنها شفوية ولا يتمكن ظهورها فى الله لهذا لم تظهر فى الرقم ولا فى اللفظ فكانت غيبا فى الغيب وهذا هو غيب الغيب ومن هنا صح شرف الحس على العقل فان الحس اليوم غيب فى العقل والعقل اليوم الظاهر فاذا كان غدا فى الدار الأخرة كانت الدولة فى الحضرة الإلهية وثبتت رؤية فى الحس فنظرت اليه الأبصار فكانت الغايات للأبصار والدايات للعقول ولولا الغايات ما التفت أحد الى الغايات فانظر ما هنا من الأسرار وهو ان الآخرة أشرف من الدنيا قال الله تعالى (تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة) وقال (والآخرة خير وأبقى) ثم ان الآخرة لها البقاء والدنيا لها الزوال والفناء، والبقاء والديمومية أحسن وأشرف من الذهاب والفناء ثم ان المعرفة بالله ابتداء علم اليقين وغايتها عين اليقين وعين اليقين أشرف من علم اليقين والعلم للعمل والعين للبصر فالحس أشرف من العقل فان العقل اليه يسعى ومن أجل العين ينظر فصار العالم الشهادة غيب الغيب ولهاذا ظهر فى الدنيا من أجل الدائرة فانه ينعطف آخرها على اولها فصار عالم الشهادة أولها وهو مقيد عما يجب له من الطلاق فلا يبصر البصر إلا فى جهة ولا تسمع الأذن الا فى قرب بخلافه إذا مشى حقيقة وانطلق من هذا التقييد كسماع سارية ونظر عمر اليه من المدينة وبلوغ الصوت وما أشبه ذلك قصار عالم الغيب وسطا وهو علم العقل فانه يأخذ عن الحس براهينه لما يريد العالم به وصار علم الشهادة المطلق غيبا فى الغيب وله يسعى العقل ويخدم وصورته فى الدائرة هكذا.

Rahman ve Rahîm Allah'ın adıyla

Sırların bilemediği, ruhların tanıyamadığı, akılların idrak edemediği, kalplerin ızhar

edemediği, nefislerin ulaşamadığı, takdis etmek ve hamd için biraraya gelecek sonsuz hamdeden ağızların, onu benzerlerinden tenzih etmek için kelime bulamadığı bir hamdla Allah'a hamdolsun. Kendisine "cevâmiu'l-kelim"[78] olma özelliğinin verildiği, kâimliği/koruyuculuğu için yüce cihetlerin boyun eğdiği, dâimî ve hiç bitmeyen salât mevkilerinin kendisine secde ettiği efendimiz Muhammed aleyhisselama ve ona tâbi olan evvâha/bağrı yanıklara salât olsun. Onun şerefini diller söylemede kâsır, dudaklar hareketsiz kalmıştır; yapması gereken salâtı gerektiği şekilde yapamamıştır.

Bu kitabın içeriğine gelince, ben bu kitapta "Allah İsm-i Celâli'nin sır ve işâretlerinden bahsetmekte ve demekteyim ki: Allah, isimleri için zât anlamı taşır. Çünkü Allah (ismi), (bu isimlerin işâret ettiği) sıfatları taşımaktadır. Her bir isim O'nda derecelenir. Ondan çıkar ve yine O'na yükselir. Hakîkat ehline göre, bu (isimler) "tahalluk/kendileriyle ahlaklanma" için değil "taalluk/kendileriyle ilintilenmek" içindir. Bunun hakikati, (isimlerin) O'nun Zât'ından başkasına delil olmamasıdır. Sonra bu (isimler) farklı konumlarda, birçok seviyelerde ortaya çıkarlar. Çünkü Zât'ı, bütün isimlere ve özelliklerine kuşatıcılığı ile gözetleyici olan bu mahallerde tasavvur etmenin faydası yoktur. Nitekim günahkâr birisi: "Ey Allah'ım beni bağışla!" diye yalvardığı zaman Allah lafzı, "Ğaffâr" isminin yerini alır. Allah o kimsenin isteğine ancak Ğaffâr isminin mânâsıyla cevap verir. Bu şekilde Allah lafzı, her hangi bir kayıtla sınırlanmaktan tenzih edilmiş olur. Dahası, bu isim, âlem-i şehâdetten de mutlak gayb içindedir. Başka isimleri değil de "Allah" ismini söylerken zamme/ötrenin söylenmesi anında aynı durum câridir. Çünkü burada "Hüve" ortaya çıktığı halde diğer yerlerde mücerred olarak kaybolur. Bununla lafzı/söylenmesini kastediyorum. Yazı ve işârete dökülmesine ise sadece "mutlak" kaybolur, -meselâ- (Allah ismi) sırasıyla ا ل ل ه harflerini içerir. Bunlardan dört harf işârette görünür ki bunlar evveliyyet Elif'i, gaybın başlangıcı Lâm'ı - ki bu (harf kelimede) idğam edilmiştir - şehâdet âleminin Lâm'ı _ ki bu (harf kelimede) şeddeli olarak söylenmektedir - ve hüviyye/kimlik Hâ'sı'dır. Dört harf de vardır ki işârette görünür. Bunlar da Kudret Elif'i, Şehâdet âleminin başlangıç Lâm'ı, Zât'ın Elif'i ve Hüve'nin Hâ'sı'dır. Kelimede bir harf vardır ki işarette görünmez ama kendisine delalet edilen bir harftir. O da lafzda Hüve'nin, işarette Hüviyyet'in vâvı olan vâv'dır. Lafz-ı Celâl'in harfleri bu şekilde sınırlandırılmıştır. Lâm, âlem-i evsat'ı gösterir ki akledilebilir varlığa sahip berzahtır. Hâ ğayb içindir. Vâv ise şehâdet âlemini temsil eder. Allah lafzı mutlak ğayb olduğundan, şehâdet âleminin vâv'ı onda (sadece) mündemiçtir ve şefevî olduğu için Allah lafzında ortaya çıkmamıştır. Bu

78 Sözleri kısa ama anlam dolu olarak söyleme özelliği.

yüzden ne lafızda ne de işarette görünür. Böylece gayb içinde gayb olur. Buna gaybü'l- gayb denir. Duyuların akla üstünlüğü bundan dolayıdır. Duyu, bu dünyada akılda kaybolmuştur (akıl onu kontol eder). Akıl ise zâhirdir (bu dünyada üstün olan akıl gibi görünür). Ancak ahirette üstünlük/güç, ilahi huzurdadır. Mesela görme, hissîdir (organlarla olur). Gözler birşeye bakar. Gözler gaye edinir/hedef belirler, akıllar onların peşine düşer. Hedefler olmasa, hiç kimse hedeflere yönelemez. Buradaki sırlara bir bak!: (Burada söylediklerimiz şu sırlara işaret etmektedir): Ahiret dünyadan daha üstündür. Allah "Siz dünya hayatının hazlarını istiyorsunuz. Oysa Allah ahireti (kazanmanızı) istemektedir"[79] ve "Ahiret daha hayırlı ve daha süreklidir"[80] buyurmuştur. Ahiret bekâ, dünya ise zevâl/yok oluş ve fenâ yurdudur. Bekâ ve devamlılık, yok olup gitmek ve fenâdan daha iyidir. Sonra, Allah'ı tanımak ilme'l-yakinin başlangıcıdır. Nihâî gaye, ayne'l-yakini elde etmektir. Ayne'l-yakin, ilme'l-yakinden daha üstündür. İlim amel için, göz ise görmek içindir. Duyu, akıldan üstündür. Akıl onun için çalışır. Mesela akıl, göz sayesinde görür. Bu şekilde şehâdet âlemi, ğaybü'l-ğayb olur ve ancak âlemin oluşması sayesinde dünyada zuhura çıkar. Bu döngü sebebiyle son, başa döner ve bu şekilde şehâdet âlemi başlangıç olur. Bu âlem, Allah'tan ayrı olmanın gerektirdiği ölçüde mukayyettir, (O'nun Zât'ı gibi mutlak olamaz). Bu sebeple gözün görmesi için bir "yön" gerekir. Kulağın işitmesi için "yakınlık" gerekir. Durum, kişi "hakikaten" yürüyüp gittiği zaman tersinedir. Sâriye'nin işitmesi ve Ömer'in ona Medine'den bakması, sesin (Sâriye'ye) ulaşması vb. durumlar bunun bir misalini teşkil eder. Böylece gayb âlemi, vasat/ortadaki âlem olmuş olur ki bu, akıl ilmidir [âlemidir?]. Akıl, âlemi (bilmek) istediği zaman, delillerini duyular yoluyla elde eder. Mutlak şehâdet bilgisi ğayb içinde ğayb olur. Akıl da buna çalışır ve buna hizmet eder. Âlemdeki/yaratılış dairesindeki sureti de böyledir.

6. Kaynakça

Aksu, Hüsamettin, "Hurûfîlik", *DİA,* İstanbul 1998, c. 18, ss. 408-412.
Algar, Hamid "Noktaviyye", *DİA*, İstanbul 2007, c. 33, ss. 204-205.
Bozhöyük, Mehmet E., "Hurûf", *DİA*, İstanbul 1998, c. 18, ss. 397-401.
Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
Gölpınarlı, Abdülbaki, *Hurûfilik Metinleri Katalogu*, TTK Yay., Ankara 1989.
Guénon, René, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev.:. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989.
el-Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-sûfi*, Daru'n-Nedre, Beyrut 1981.

79 Enfâl 8/67

80 A'lâ 87/17

İbn Arabî, Muhyiddîn, *Kitâbü'l-bâ* (müellif nüshası), Yusufağa Ktp., no: 4868/2, 9 vr.

-------, *Zehâiru'l-a'lak şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, el-Matbaatü'l-Ünsiyye, Beyrut 1312.

--------, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahk. Osman Yahya, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme, Kahire 1405/1985.

Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, İstanbul 1999, c.20, ss. 493-516.

el- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, tahk. M. Zerrîk- A. A. Baltacı, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1413/1993.

Özköse, Kadir, "İbnü'l-Arabî'nin Şeyhi Ebû Meyden Şuayb El-Ensârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesir Halkası", *Tasavvuf*, Ankara 2008, sayı: 21, ss. 95-115.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marife Yay., İstanbul 1999.

Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, İstanbul 1994, c. 10, ss. 68-70.

Yahya, Osman, *Müellefâtü İbn Arabî*, Fransızca'dan çeviren: Ahmed Muhammed et-Tayyıb, Dâru's-sâbûnî-Dâru'l-hidâye, Kahire 1413/1996.

Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *DİA*, İstanbul 1994, c. 10, ss. 186-187.

MESNEVÎ-İ MANEVÎ

MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN RÛMÎ

İsa ÇELİK *

"Bütün zamanların en büyük mistik dehalarından biri olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Mesnevî'si, tartışmasız dünya edebiyatının en büyük şâheserlerinden ve tabiri caizse insanlığın kutsal kabul ettiği kitaplardan birisidir."
Eva de Vitray-MEYEROVITCH

1. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (604-672/1207-1273)

İslâm Medeniyetinde nev-i şahsına münhasır özellikleri bulunan ve başlı başına bir kültür hazinesi olan Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si hakkında bilgi vermeden önce müellifinin hayatı ve diğer eserleri ile ilgili malumat vermek yararlı olacaktır.

Mevlânâ'nın asıl adı, Muhammed, lakabı ise, Celâleddîn'dir.[1] Mevlânâ, Belh'te 30 Eylül 1207/6 Rebîü'l-evvel 604 tarihinde dünyaya gelmiştir.[2] Ayrıca

---

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtu'l- Üns: Evliyâ Menkibeleri*, çev.: ve şrh. Lâmiî Çelebî, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul 1995, s.634; Abidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, İstanbul 1324, s.6; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihrân Matbaası, İstanbul 1308, III, 1825; Bedîüzzaman Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s.1.

2 Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *er-Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev.: Tahsin Yazıcı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977, s.33; Şemseddin Ahmed el-Eflâkî, *Menâkibu'l-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1995, I, 242; Hacı Reşid Paşa, *Tasavvuf: Tarîkatler Silsilesi ve İslâm Ahlakı*,

babası Sultânu'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled tarafından kendisine verilen "*Hüdâvendigâr*" lakabı ile de tanınır.[3] Doğduğu yere nispetle "*Belhî*", Anadolu'ya gelip ikinci vatanı olarak seçmesi, vefatına kadar burada kalması, kabrinin de burada olması ve o zamanlar Anadolu'ya Bilâd-ı Rûm denmesi sebebiyle "*Rûmî*" lâkapları da meşhurdur.[4]

Mevlânâ'nın babası, Hz. Ebûbekr'e dayanan Belhli Hatîbîler sülalesinden olup Bahâeddîn Veled diye bilinmektedir. "Sultânu'l-Ulemâ" lakabıyla tanınmıştır.[5] Bahâeddîn Veled'in annesi Harzemşahlar hanedanından, Alâaddîn Muhammed Harzemşah'ın kızı Melike-i Cihan Emetullâh Sultan'dır.[6] Mevlânâ'nın annesi ise Belh emîri Rükneddîn'in kızı olan Mümine Hatun olup, Harzemşahlar Türk İmparatorluk hanedanından bir prensestir.[7]

Mevlânâ'nın milliyeti meselesi çokça tartışılmış ise de onun Türk olduğunun delili şu rubâîsidir:

Beni yabancı yerine koymayın, ben bu mahalledenim,
Ben sizin mahallenizde kendi evimi arıyorum.
Düşman gibi görünüyorsam da düşman değilim.
Hintçe konuşuyorsam da aslım Türk'tür.[8]

Başlangıçta mutasavvıflarla ve Bahâeddîn Veled ile arası iyi olan, onun meclislerine giden Muhammed Harzemşah,[9] Fahreddîn-i Râzî'nin telkinleri sonucu tasavvufa ve mutasavvıflara karşı cephe almış ve Bahauddîn Veled'in

---

Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1965, 118.

3 Sipehsâlâr, *age*, s.34; Eflâkî, *age*, I, 241; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.1; Şefik Can, *Mevlânâ Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, Ötüken, İstanbul 1995, s.32.

4 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.4-5; Can, *age*, s.32.

5 Sipehsâlâr, *age*, s.34; Devletşâh, *Tezkire-i Devletşâh*, çev.: Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1990, I, 297; Eflâkî, *age*, I, 169; Şemseddîn Sâmî, *age*, III, 1825; Tahir Büyükkörükçü, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1983, s.20; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.8; Can, *age*, s.32.

6 Sipehsâlâr, *age*, s.18; Eflâkî, *age*, I, 165; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.9; Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celaladdîn-i Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995, s.2

7 Yılmaz Öztuna, *Türk Tarihinden Yapraklar*, MEB Yayınevi, İstanbul 1992, s.249; Ayten Lermioğlu, *Hz. Mevlânâ ve Yakınları*, Redhouse Yayınevi, İstanbul 1969, s.9; Mehmet Önder, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986, s.12.

8 Şefik Can, *Rubâîler: Mevlânâ'nın Rubâîleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, Rubâî No: 1496; Daha geniş bilgi için bakınız: Recep Bilginer, "Çağdaşımız Mevlânâ", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, KB., Ankara, 2000, s.148-149, ss.143-158; Ahmet Kabaklı, "Mevlânâ'nın Sosyal Görüşleri", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, s.184, ss.171-190.

9 Eflâkî, *age*, I, 170-171; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.13.

Belh'ten göç etmesine sebep olmuştur.[10] Onu göçe sevk eden hususlardan birisi de Moğol tehlikesini sezmiş olması olarak ifade edilmektedir.[11] Yıllarca sürecek olan bu yolculuğa başlanıldığında Hz. Mevlânâ beş veya altı yaşlarında idi.[12]

Sultânu'l-Ulemâ, maiyyeti, kitapları, eşyası, talebe ve müritleriyle birlikte Belh şehrini ve akrabalarını terk ettikten sonra hacca gitmeye niyet ederek, Bağdat'a doğru yola çıktı.[13] Şeyh Şihabüddin Suhreverdî, hürmet gayesiyle, Bağdad'ın âlemleri ve halkı ile kendilerini karşılayarak hürmeten Mustansıriyye Medresesinde misafir ettiler. Burada Bağdat ahalisine vaaz ve nasihatte bulundular.[14]

Bahâeddîn Veled, Belh'in istilası haberinin Bağdat'a ulaşmasından üç gün sonra, Kûfe yoluyla Mekke'ye doğru hareket etti. Hac farizasının ifasından sonra Medine'ye gelinmiş, Hz. Peygamberin kabr-i şerîfi ziyaret edilmiş, oradan da Kudüs'e geçilmişti. Kudüs'te Mescid-i Aksa ziyaret edilip, Şam'a hareket edildi. Şam'da da birçok âlim ve şeyhlerle görüşülüp sohbetler yapıldı. Bu arada şeyh Muhyiddîn b. Arabî ile de görüştüler. Muhyiddîn b. Arabî, Sultânu'l-Ulemâ ve Mevlânâ yanından ayrılırken, "Subhanallah, bir okyanus bir denizin arkasından gidiyor" diyerek Mevlânâ'daki kabiliyete işâret etmişti.[15]

---

10 Sipehsâlâr, *age*, s.20 vd.; Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, Güven Matbaası, Ankara 1976, s.240; Eflâkî, *age*, I, 169-170; Câmî, *age*, s.632; Devletşâh, *age*, I, 298-299; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.13.

11 Eflâkî, *age*, I, 180-181; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.23.

12 Eflâkî, *age*, I, 175.

13 Âbidin Paşa, *age*, I, 7; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.24

14 Sipehsâlâr, *age*, s.22; Âbidin Paşa, *age*, I, 7; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.27vd.

15 Sipehsâlâr, *age*, s.22; Sarı Abdullah, *age*, I, 31; Eflâkî, *age*, I, 182; Nahifî Süleyman Efendi, *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyle Manzum Nahifî Tercümesi,* I-IV, haz. Amil Çelebioğlu, Sönmez Neşriyât, İstanbul 1967-1972, I, A, ss.A-B, (Amil Çelebioğlu'nun, "Birkaç Söz" başlıklı yazısı), Mahmut Hilmi, "Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî", 4. *Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler 12-13 Aralık 1989*, Konya, s.149, ss.147-152; Amil Çelebioğlu, "Mevlânâ ve Mesnevî Hakkında Birkaç Söz", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, haz., Vedat Genç, İstanbul 1994, s.113; Hilmi Ziyâ Ülken, *İslâm Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 2.bs., İstanbul 1995, s.143; Abdülmecid Fourcroy, "İslâm Tasavvufu ve Batı", çev.: Fuat Boyacıoğlu, *s*, Konya 1997, s.19, ss.19-28; Ahmet Kabaklı, *Mevlânâ,* Toker Yayınları, İstanbul 1972, s.20; Can, *age*, s.36; Hüseyin Güllüce, "*Mevlânâ ve Kur'ân Tefsir-i Açısından Mesnevî",* (Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE.), Erzurum, 1998, s.28; İbnü'l-Arabî ve Hz. Mevlânâ ilişkisi için bakınız: Schimmel, Annemarie, "Rumi Calal al-Din (604-672/1207-1273)", *The Encyclopedia of Religion*, XII, p.484, pp.482-486; R. A. Nicholson, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev.: Ayten Lermioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1973, s.23; William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev.: Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.255vd; Mehmet Aydın, "Muhyiddin-i Arabî ve Hz. Mevlânâ Yaklaşımı", *1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-5 Mayıs 1987*, Konya 1988, ss.299-306; Seyyid Hüseyin Nasr, "Yedinci Yüzyıl Sûfîliği ve İbn Arabî Ekolü", *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.112, ss.111-116.

Sultânü'l-Ulemâ, Şam yolu ile Erzincan'a geldiğinde, bu sıralarda Fahreddîn Behrâmşah hüküm sürmekte idi. Onun hanımı İsmetî Hatun'un bina ettirdiği İsmetiyye medresesinde ikamet ettiler. Orada çok müddet durmayıp Akşehir kasabasına gitmeğe niyet ettiler. Behrâmşah'ın, husûsiyetle Sultânü'l-Ulemâ için yaptırdığı medresede dört sene ikametinden sonra Sultânü'l-Ulemâ, Konya Lârende'ye yani Karaman'a gidip oranın emîri olan Emir Mûsâ'nın yaptırdığı medresede yedi sene kalarak dersler okuttu ve camide vaazlar verdi. Sultânü'l-Ulemâ'nın memleketlerinden hareketleri sırasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, beş yaşında bulunduklarından Lârende şehrinde buluğ çağına erişip Hoca Şerafeddîn Lâlâ Semerkandî'nin Gevher Hatun adındaki kızı ile nikahladı. 623 tarihinde birinci oğlu Sultan Veled, daha sonra da ikinci oğlu Alâaddîn dünyaya geldi.[16]

Sultân Alâaddîn Keykubât, kendisine olan muhabbeti sebebiyle ayrı bir şehirde ikametine neticede dayanamayıp özel bir mektup ile Konya'ya davet etti. Sultânü'l-Ulemâ dahi davete icabet ederek Karaman'dan hareket edip Konya'ya yaklaştığında Sultân Alâaddîn bizzat kendilerini karşılamışlar ve fevkalâde hürmet ederek beraberce Konya'ya girmişler ve Sultânü'l-Ulemâ Altunpâ (Pembe Fürüşân/İplikçi) medresesinde ikamet buyurmuşlardır. Ondan sonra Sultânü'l-Ulemâ, Konya'yı kendilerine mekân ve makam ittihaz edip, dersler okutarak H. 628 senesi Rebîü'l-âhir'in 18. Cuma günü kuşluk vaktinde Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.[17] Mevlânâ türbesindeki kabrinde yatmaktadır. Eflâkî'nin rivâyetine göre babası öldüğünde Mevlânâ yirmi dört yaşında idi.[18]

Mevlânâ babasının vefatından sonra onun görevini üstlenerek, vaaza başladı. Fetva işlerini yürüttü. Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî ile buluşuncaya kadar tam bir yıl tarikattan uzak, şeriatın müftüsü oldu. Mevlânâ ona intisab ederek dokuz yıl, onun hizmetinde ve eğitiminde bulundu. O günden sonra Mevlânâ, Seyyid Burhâneddîn'e mürit olup, şeyhinin ona talim ettiği Kübreviyye Tarikatının hizmetine devam etmeye başladı. Şu halde Mevlânâ, Mevlevîlik tarikatının piri olmadan önce Kübreviyye tarikatının müridi idi. Bu dokuz yıl (630-639/1232-1241) zarfında o, bu kâmil mürşid kılavuzluğu ile olgunlaştı. Benlik'ten geçip kemâle erişmek için, seyr ü sulûke devam etti. Böyle-

---

16 Eflâkî, *age*, I, 185-186; Câmî, *age*, s.632; Âbidin Paşa, *age*, I, 8; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* 34; Can, *age*, s.37.

17 Sipehsâlâr, *age*, s.23; Eflâkî, *age*, I, 192; Âbidin Paşa, *age*, I, 8.

18 Eflâkî, *age*, I, 212; Kâzım Qurbanzâde, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı Yaratıcılığı ve Felsefî Görüşleri", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, s.224, ss.223-230.

ce Mevlânâ, Seyyid Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî'den tasavvuf, seyr ü sulûk terbiyesi gördü ve hilafet aldı. Fakat Mevlânâ'nın ilâhî aşkı teskin olmadı, arttıkça arttı.[19] Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî'nin emri üzere hem zâhiri ilimlerdeki bilgisini genişletmek, seyr ü sulûkteki kemâlini yükseltmek için Halep ve Şam'a yedi yıl süren bir seyahat gerçekleştirerek çeşitli âlimlerle görüşüp ilim ve irfanını geliştirdi.[20]

Mevlânâ'nın hayatında, oldukça önemli rolü bulunan, onun olgunlaşıp pişmesine sebep olan Seyyid Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî, Mevlânâ'nın küçükken atabekliğini yani lalalığını (mürebbiliğini) yapmış, sonra da dokuz yıl içinde babasından aldıklarını ona vermiş, Bahâeddîn Veled'in *Maârif*'ini ona defalarca tekrarlamıştır.[21]

Mevlânâ, Seyyid'in müridi ve halîfesidir. Silsileleri ise iki şekilde rivâyet edilmiştir.

Bu silsileler şöyledir:

I. Silsile: Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, Seyyid Burhâneddîn Tirmizî el-Hüseynî, Sultânu'l-Ulemâ Bahâeddîn Muhammed, Şemsu'l-Eimme Abdullah Serahsî, Ahmed Hatîbî el-Belhî, Ahmed Gazâlî, Ebû Bekr en-Nessâc, Muhammed ez-Zeccâc, Ebû Bekr Şiblî, Cüneyd-i Bağdadî, Seriyy-i Sakatî, Ma'rûf Kerhî, Davud et-Taî, Habib-i Acemî, Hasan-ı Basrî, Hz. Ali(ra), Hz. Muhammed (s.a.s.)

II. Silsile: Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, Seyyid Burhâneddîn Tirmizî el-Hüseynî, Sultânu'l-Ulemâ Bahâeddîn Muhammed, Necmeddîn-i Kübrâ, Ammar b. Yasir el-Bitlisî, Ebû'n-Necîb Sühreverdî, Ahmed Gazâlî, Ebû Bekr Nescâc, Ebû'l- Kâsım Gürgânî, Ebû Ali Kâtib, Ebû Ali Rûdbârî, Ebû Osman Mağribî, Cüneyd-i Bağdadî, Seriyy-i Sakatî, Ma'rûf Kerhî, Davud et-Taî, Habib-i Acemî, Hasan-ı Basrî, Hz. Ali(ra), Hz. Muhammed (s.a.s.).

Sohbet silsilesi: Mevlânâ, Seyyid, Bahâeddîn Veled, Ahmed Gazâlî, Ebû Bekr Nessâc, Ebû Ali Farmedî, Ebû'l-Kâsım Gürgânî, Ebû Osman Mağribî, Ebû Ali Rûdbârî, Cüneyd-i Bağdadî'dir.[22]

---

19 Sipehsâlâr, *age*, s.118 vd.; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.244-247; Eflâkî, *age*, I, 223vd; Câmî, *age*, s.633; Devletşâh, *age*, I, 300; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.48, 52; Tâhiru'l- Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, I, 19; Güllüce, a.g.t., s.30vd.

20 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.52

21 Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.248; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985, s.46; Can, *age*, s.45; .

22 Sipehsâlâr, *age*, s.18; Eflâkî, *age*, II, 599; Sarı Abdullah, *age*, I, 26; Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1990, s.328-329.

Hz. Mevlânâ şöyle der:

"Ömrümün hülasası, sadece şu üç kelimedir; hamdım, piştim, yandım."

Buna göre Mevlânâ, ömrünü üç safhaya ayırıyor:

a. Hamlık safhası: Bu safha doğumundan Seyyid Burhâneddîn Tirmizî ile karşılaşıp ona mürit oluncaya kadar geçen safhadır.

b. Pişmek (olgunlaşmak) safhası: Seyyid'le geçirdiği dokuz senelik süredir.

c. Yanmak safhası: Şems-i Tebrîzî ile buluştuktan sonra ölünceye kadar olan süredir.[23]

Tirmizî'nin ahiret âleme göçmesinden sonra, Mevlânâ dinî eğitim ve öğretim kürsüsüne oturdu. 639/1241 yılından Şems ile buluşma yılı olan 643/1245 yılına kadar babasının ve ecdadının usûllerine uyarak medresede fıkıh ve din ilimleri hakkında dersler verdi. Medrese ve camilerde okuttuğu derslerde, binlerce kişi hazır bulunur ve büyük bir sevgi ve ihtişam içinde dersini dinlerlerdi. Devletşâh'ın ifadesine göre, onun dersinde dört yüz fıkıh öğrencisi hazır bulunuyordu. O zamanın fakihleri, zahidleri adedince zikir meclisleri de kurardı. İnsanları Allah'a davet ederek Allah'tan korkmalarını tavsiye ederdi. Ayrıca bu arada Şeyhi Seyyid Burhaneddîn-i Muhakkik-i Tirmizî'nin müjdelediği, Şems-i Tebrîzî'nin gelmesini bekliyor, Hz. Yakub'un (as) canının, Yusuf'un (as) kokusunu aldığı gibi, Şems-i Tebrîzî'nin kokusunu alıyor, acaba ne zaman doğacak diye, bu hidâyet ve velâyet güneşinin zuhûrunu bekliyordu.[24]

Mevlânâ'yı Mevlânâ yapan o esrarengiz arif insan, Tebrîzli Şems'ti. İsmi, Melik-Dâd oğlu Ali oğlu Muhammed Şemseddîn'dir. Tebrîz'de ilk tahsilini tamamlamış, orada zembil dokuyan Ebûbekr Sellebâf-ı Tebrîzî'nin müridi olmuştur. Yine Baba Kemal Cündî'den tarikat terbiyesi görmüş, Şihâbuddîn Suhreverdî'den hırka giymiş, sonunda Kutb-i Zaman Rukneddîn Sicâsî ile sohbette bulunmuş ve sulûkünü tamamlamıştır.[25] İlham-ı ilâhî ile Şems-i Tebrîzî,

---

23 Devletşâh, *age*, I, 304; Yunus Emre, *Divân* I-II, neşr: Mustafa Tatçı, Ankara, 1990, II, 239, şiir, 8. beyt; Tarlan, *Mevlânâ*, s.67; Amil Çelebioğlu, "Mevlânâ ve Mesnevî Hakkında Birkaç Söz", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, s.114

24 Devletşâh, *age*, I, 301; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.63-64; Can, 46-47; Güllüce, *age*, s.35; Seyyid Burhaneddîn-i Muhakkik-i Tirmizî hakkında daha geniş bilgi için bakınız: H. Ahmet Sevgi, "Mevlânâ'nın Dilinden Seyyid Burhaneddîn Muhakkik-i Tirmizî (Seyyid-i Sırdan)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Kayseri 1985, ss.331-337.

25 Sipehsâlâr, *age*, s.121; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.249-250; Eflâkî, *age*, I, 254, II, 189vd; Câmî, *age*, s.639; Sarı Abdullah, *age*, I, 35-36; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.67-68; Can s.47.

26 Cemaziyelahir 642/29.11.1244 cumartesi sabahı Konya'ya gelmiştir.[26]

Mevlânâ'nın ahlâkı, cümle sıfatları ve ilmî kemâlâtı apaçık olduğu halde kalender dervîşleri sevmediğini anlar. Binaenaleyh Şems-i Tebrîzî, bir kalender kıyafetine girerek ve yolda bekleyerek Mevlânâ medreselerinden devlethanelerini teşrif ederken bindiği hayvanın yularından tutarak ve garip bir heybetle yüzüne bakarak "Ey Rûm'un mollası, Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa mı yoksa Bâyezîd-i Bistâmî mi büyüktür? Diye sual ettiğinde Mevlânâ, bu ne biçim sualdir, bunda şüphe edilecek mahal var mıdır diyerek Peygamber Efendimizin hakkındaki müteaddit âyet-i kerîmeleri okuyup; Bâyezîd-i Bistâmî'nin ümmetten bir fert olduğunu beyan edince Şems-i Tebrîzî, öyle ise, Hz. Peygamber neden, "*Ey Allahım, seni tam bir bilgi ile bilemedik*"[27] dediği halde Bâyezîd, "Ben kendimi tenzîh ederim, benim şanım ne kadar uludur" diyor, dedi. Yani Cenâb-ı Hakk'a ait olan azamet-i şan sıfatını kendisinde görür, dediğinde Mevlânâ cevaben: "Peygamber Efendimiz Hazretlerinin mübarek sineleri, pâk aşkı derin bir derya olup, ona her ne kadar ilâhî tecelliler zuhur etse yine tahammül ile Hak Teâlâ Hazretlerinden tecelliyâtın artırılmasını istirham eder ve daima "*Ey Allahım, seni tam bir bilgi ile bilemedik*" diyerek meramını arz ederdi. Ama Bâyezîd-i Bistâmî'nin ilâhî tecellinin aynası olan kalbinde bir zerre kadar samedânî nur aksedince şuasından kendi kendini görmeğe muktedir olamaz ve kendini kaybettiğinde "Ben kendimi tenzîh ederim, benim şanım ne kadar uludur" derdi. Mevlânâ'nın bu hikmetli cevabı üzerine Şems-i Tebrîzî, "Allah" diye figan ederek yere düşüp bayıldı. O anda Mevlânâ'nın kalbinde bir ilâhî tecelli parladığında derhal atından inip Şems-i Tebrîzî'nin ayaklarını yüzüne sürüp, Şems ayılınca birlikte hane-i saâdetlerine gittiler, eve kapanarak, baş başa üç ay sohbet ve ibadet ettiler.[28]

Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ bu vakadan sonra hiç kimseyi halvetlerine kabul etmediler. Yalnız Sultan Veled hizmet eder ve ara sıra yiyip içme ve sair vakitlerde zikrullah ve ibâdetle meşgul olurlardı. Daha sonra halvetten çıkıp bir müddet aralarında devam eden muhabbet Mevlânâ'nın mürîdleri, talebeleri ve zahire çokça önem veren şahısların hasedine dokunarak "Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ'ya tedrisi terk ettirdi" şeklinde kîl u kâl'de bulunmaları sebebiyle

---

26 Sipehsâlâr, *age*, s.121 vd.; Eflâkî, *age*, I, 255, II, 193; Câmî, *age*, s.640; Sarı Abdullah, *age*, I, 36; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.75-76

27 Bu sözün kaynağına ulaşamadım.

28 Sipehsâlâr, *age*, s.124-125; Eflâkî, *age*, I, 256-257; Câmî, *age*, s.640-641; Âbidin Paşa, *age*, I, 9; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.76-77; Can., *age*, s51.

Şems-i Tebrîzî, ayrılmalarının lüzumunu kati olarak beyan ederek veda etti ve 21 Şevval 643/1.3.1246 Perşembe günü Şam'a gitti. Ancak bundan sonra Mevlânâ eğitim ve nasihatten feragat ederek sema'ya başladı ve ney'in can yakıcı musikisine meyil ve rağbet eyledi. Bu zamana kadar Şems, Mevlânâ ile on beş ay yirmi gün beraberce sohbet etmiş, hemhâl olmuşlardı.[29]

Hz. Mevlânâ Şems-i Tebrîzî'nin ayrılmasına tahammül edemeyip oğlu Sultan Veled'i Şam'a gönderdi. Oğlu, onu bularak büyük bir hürmetle ile babasının aşk ve muhabbetini arz edip Konya'ya teşrifini istirham eylemesi üzerine Şems-i Tebrîzî buna razı oldu ve Şam'dan yola çıktılar. Sultan Veled yolculuk esnasında çokça saygı ve hürmeti yüzünden yanında yaya yürüdü. Bu suretle Şems-i Tebrîzî'nin tekrar Konya'yı teşriflerinden Mevlânâ büyük bir sevince gark oldu ve tekrar sohbet meclisleri sona erdi (644/1247).[30]

Daha sonra Şems-i Tebrîzî'nin habersizce Konya'dan ayrılması ve kaybolmasından Mevlânâ'nın diğer oğlu Alaaddîn Muhammed tarafından şehid edildiği rivâyet olunursa da bu olayın asıl ve esası olmadığının delili, Şems-i Tebrîzî'nin ayrılmasına tahammül edemeyip bir ay araştıran Mevlânâ'nın, bizzat Şâm'a ve bazı rivâyete göre Tebrîz'e kadar gitmeleridir.[31] Mevlânâ, Şems'in hayatta olmasından ümidini kesince, onu aramaktan vazgeçip Konya'ya dönerek irşat ve tebliğ görevine devam etti. Gerçi artık camilerde vaaz, medreselerde ders vermiyordu, ama dini anlatmaya, dervîşlerin terbiyesiyle ilgilenmeye devam ediyordu.[32]

Mevlânâ, Şems'le geçirdiği yaklâşık, yirmi iki aylık süre zarfında, gönlünü ilâhî hakikatlerle doldurmuş, ilâhî aşkta kemâle ermişti. Şems'in irşadıyla fenâfillah mertebesine ulaşan Mevlânâ'nın, artık en son mertebe olan bekâbillah makamına çıkmasının, elde ettiği incileri delip ve ipliğe dizmesinin zamanı geliyordu. Şems'den ümidini kestiği 647/1250 yılından, kendi ölüm tarihi olan 672/1273 yılına kadar, 23 yıl, ilâhî bilgilerin tebliğ ve telkiniyle uğraştı. Pirlerin ve şeyhlerin usûlü olan el tutmak ve zikir yaptırmak işlerini en seçkin arkadaşlarına yaptırıyor, Mevlâ'sıyla tek başına kalıyordu. İlk halîfesi ise, şeyhlik ve

29 Sultan Veled, İbtidânâme, s.50-52; Eflâkî, *age*, II, 195-196, 205; Âbidin Paşa, *age*, I, 9-10; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.88, 91.

30 Sipehsâlâr, *age*, s.129; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.59; Eflâkî, *age*, II, 278vd; Âbidin Paşa, *age*, I, 10; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.99-100; Can, *age*, s.52

31 Sipehsâlâr, *age*, s.130; Âbidin Paşa, *age*, I, 10; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.103 vd.; Ârif Etik, *Şems ve Mevlânâ*, Sebat Ofset, Konya 1982, s.33vd.

32 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.125

önderlik görevini verdiği dostu, Selâheddîn Zerkûbî idi.[33]

Burhâneddîn Tirmizî, Selâheddîn Zerkûbî çok seviyordu. Şöyle demişti: "Şeyhim Sultânu'l-Ulemâ'dan iki büyük nasîbe ulaştım. Biri fasîh söz söylemek, öteki güzel hâl. Söz söylemeyi Mevlânâ Celâleddîn'e verdim, çünkü onun halleri çoktur. Buna muhtaç değildir. Hâlimi de Şeyh Selâheddîn'e bağışladım. Çünkü onun güzel söz söylemek kabiliyeti yoktur."[34] Şems'e kavuşmaktan ümidini kesen Mevlânâ, bütün ilgisiyle Selâheddîn'e yöneldi. Onu şeyhliğe, halîfeliğe, müritlerinin kumandanlığına tayin edip, dostlarını ve müritlerini ona itaat etmeye mecbur tuttu.[35]

Mevlânâ ile aralıksız on yıl sohbette bulunan ve onun halîfeliğini yapan Selâheddîn, ansızın hastalandı. Uzun süren bu hastalıktan kurtulamayan Şeyh Selâheddîn Zerkûbî, hicri 657 yılının Muharrem, Miladi 1258 yılının Aralık ayında vefat etti.[36]

Mevlânâ, her türlü himmeti gösterip Hüsâmeddîn Çelebî'yi, Şeyh Selâheddîn'in vefatından sonra ikinci halîfesi yaptı.[37] Mevlânâ'nın has mürîdlerinden en çok sevdiği Hüsameddîn Çelebî uygun bir vaktini bularak, *İlâhînâme* tarzında veya *Mantıku't-Tayr* vezninde manzum bir kitap telifini istirham ettiğinde Mevlânâ tebessüm ile "Ey Hüsameddîn Çelebî, istediğiniz kitabı sizin hatırınıza gelmeden evvel tasarlamış ve biraz da yazmıştım" diyerek cüz'iyyat ve külliyatın sırlarını keşfeden *Mesnevî-i Şerîf*'in ilk on sekiz beytinden birkaç beyti ona okuduktan sonra *Mesnevî-i Şerîf*'in telifine başlamışlardır. Bazı geceler akşamdan sabaha kadar Mevlânâ beyitleri okur Hüsameddîn Çelebî yazardı. *Mesnevî-i Şerîf* bu minval üzere yazıldı ve altı cilde ulaştı. *Mesnevî* İran Edebiyatının en önemli eserlerinden ve İslâm Tasavvufunun şüphesiz en büyük ve en önemli kitaplarından birisidir.[38]

O, 683 yılı Şaban ayının 22. çarşamba günü (6 Ekim 1284) vefat etti. Hüsâmeddîn Çelebî vefat ettikten sonra halîfeliğe Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled, ondan sonra da oğlu Ulu Ârif Çelebî gelmiş, halîfelik bu soydan gelen-

33 Sipehsâlâr, *age*, s.131; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.125; Can, *age*, s.63

34 Eflâkî, *age*, II, 288; Can, *age*, s.62

35 Sipehsâlâr, *age*, s.131; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.87-88; Eflâkî, *age*, II, 294; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.126; Can, *age*, s.62-3

36 Sipehsâlâr, *age*, s.136-137; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.141-142; Eflâkî, *age*, II, 313vd; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.137;-138 Can, *age*, s.67-69

37 Sipehsâlâr, *age*, s.138; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.143-147, 199; Eflâkî, *age*, II, 324-325; Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.141, 144; Can, *age*, s.73.

38 Âbidin Paşa, *age*, I, 10

lerle devam etmiştir.[39] Kabri Mevlânâ'nın ayak ucu cihetinde, yeşil kubbenin altındadır.

Hz. Mevlânâ 5 Cemaziyelahir 672 / 17 Aralık 1273 pazar günü, güneş batarken bu fânî âlemden bakî âleme göçtü.[40]

O şöyle seslenir:

> "Ölüm günü tabutum yürüyünce şu dünyanın derdiyle dertleniyorum sanma. Bana ağlama, yazık yazık deme. Şeytanın tuzağına düşersen işte hayıflanmanın sırası o zamandır. Cenazemi görünce ayrılık ayrılık deme. Buluşma görüşme zamanım o vakittir benim. Beni toprağa tapşırınca elveda elveda deme sakın; mezar cennetler topluluğunun perdesidir."[41]

1.1. Hz. Mevlânâ'nın Eserleri

1.1.1. Divân-ı Kebîr veya Divân-ı Şems-i Tebrîzî (Gazeller)

Mevlânâ'nın tasavvufî gazelleri, *Külliyyât* veyahut *Divân-ı Şems-i Tebrîzî* adıyla tanınmıştır. Çünkü Mevlânâ, gazellerinin çoğunun sonunda kendi adını veyahut mahlasını söyleyeceği yerde, Şems-i Tebrîzî'nin adını mahlas yapmıştır. Bazı gazellerini de Selâheddîn-i Zerkûbî ve Hüsâmeddîn Çelebî adına yazmış olup, bunların toplamı yüz gazeli geçmemektedir. Ayrıca hamuş, hamuşkûn ile, buna benzer sözler, külliyâtın matlaında pek seyrek olarak da olsa anılmıştır. Mevlânâ'nın, Şems'le olan ilgisinden haberi olmayan kimseler, Şems'in Farsça yazılmış gazelleri olduğunu, bu çok değerli beyitleri onun yazdığını sanabilirler. Halbuki Şems'i hiç kimse şair olarak tanımamaktadır.[42]

Eskiler, divânın beyit sayısını otuz bine vardırmışlardır. Yazma nüshalar, beş binden kırk bine, basma nüshalar ise elli bin beyte ulaşır.[43] Gölpınarlı şöyle demektedir: "Konya Müzesi"nde 72 numarada kayıtlı olan ve 1271 yılında "Ser-tarîk" Hasan Fehmi Dede tarafından eski nüshalar esas alınarak yazılan nüshada ise, her bahr'in başında, o bahirde kaç gazel olduğu ve bu gazellerin

---

39 Sipehsâlâr, *age*, s.144-145 vd.; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s.163-195; Eflâkî, *age*, II, 367.

40 Sipehsâlâr, *age*, s.113-114; Eflâkî, *age*, II, 167; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, 149-50; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s.126-128; Can, *age*, s.80. Eva de Vitray Méyérovitch, *İslâm'ın Güleryüzü*, 3.bs., Şule Yay., İstanbul 1999, s.94.

41 Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev.: Senail Özkan, Ötüken, İstanbul 1999, s.7.

42 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.200-201; Can, *age*, s.383.

43 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.201

kaç beyit olduğu kayıtlıdır. Bu kayıtlara göre, Divân-ı Kebîr'de 2073 gazel vardır ve bu gazeller 21366 beyittir."[44]

1.1.2. Rubâ'iyyât (Rubâîler)

Mevlânâ'nın manzûm eserlerinden biri de 2000 civarında olan Rubâîler'dir. Mevlânâ, çoğu Farsça olmakla birlikte, bazıları Arapça olan ve *Mesnevî*'nin özeti mahiyetindeki bu rubâîlerinde yüksek manalar ve derin konular işlemektedir. Fikirlerin akışıyla cümlelerin ahenginin Mevlânâ ile tam bir ilgisi vardır. Bununla beraber umumiyetle rubâîler, gazellerle, *Mesnevî*'nin derecesine erişemez.[45]

1.1.3. Mecâlis-i Seb'a (Yedi Meclis)

Eser, Mevlânâ'nın vaaz ve öğüt yolu ile minber ve kürsüde irad ettiği hutbe ve vaazlarla, meclis denilen toplantılarındaki sohbetlerinden meydana gelmiş bir mecmuadan ibârettir.[46] Mevlânâ'nın bu eseri, büyük ihtimalle, oğlu Sultan Veled veya Hüsâmeddîn Çelebî tarafından vaaz esnasında not edilmiş, fakat zapt edildiği gibi bırakılmamış, esasa dokunulmamak şartıyla bunlar tekrar gözden geçirilmiş, ekler yapılmış, belki kendisine de gösterilmiş, kendisinin de tashihinden geçerek, bu şekilde meydana gelmiştir.[47]

Mevlânâ, yedi meclisinde şerh ettiği hadis-i şerîflerin konuları bakımından tasnifi şöyledir: Doğru yoldan ayrılmış toplumların hangi yolla kurtulacağı. Suçtan kurtuluş. Akıl yolu ile gafletten uyanış. İnançtaki kudret. Tövbe edip doğru yolu bulanlar Allah'ın sevgili kulları olurlar. Bilginin değeri. Gaflete dalış. Aklın önemi.

44 Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn,* s.269

45 Rubâîler, İstanbul Ahter Matbaası'nda, 1312/1896 yılında basılmıştır. 1659 rubâîyi veya 3318 beyti ihtiva etmektedir. Bu eserin beyitlerinden bazılarının karinelerinin şahitliği ile, Mevlânâ'ya aittir. Ancak bir kısmı için bunu ifade etmek mümkün değildir; bu nedenle, bu kısmın ona ait olduğunda ciddi şüpheler vardır. (Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.223; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn,* s.270) Mevlânâ'nın Türkiye'de basılan Rubâîleri ve tercümeleri için bakınız: Can, *Rubâîler: Mevlânâ'nın Rubâîleri,* s.IX-X.

46 Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.229; Can, *age*, s.385-386

47 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mevlânâ, Mecâlis-i Seb'a: Yedi Meclis*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği, Konya 1965, s.3-4.

1.1.4 Mektûbât (Mektuplar)

Bu eser, Mevlânâ'nın, muhtelif vesilelerle ve çoğunlukla birisini tavsiye etmek veya birinin derdine derman olmak için yazılmış, daha doğrusu kendi tarafından söylenip yazdırılmış olan mektuplarının toplanmasından meydana gelmiştir.[48] Bu mektupların üçü, Eflâkî'nin *Menâkıb*'ında yer almaktadır. Bunlardan biri, Mevlânâ tarafından Selâheddîn Zerkûbî'nin hastalığı zamanında, onun halini hatırını sormak üzere yazılmıştır. Diğer ikisini de, Mevlânâ, oğlu Sultan Veled'le onun zevcesi olan Selâheddîn'in kızı Fatma Hatun arasında meydana gelen bir kırgınlık zamanında yazmıştır. Mevlânâ, kendi el yazısı ile özür dileyen mektubunu, gelini Fatma Hatun'a; öğüdünü ihtiva eden diğer mektubunu da Sultan Veled'e göndermiştir.[49]

1.1.5. Fîhi Mâ Fîh

Bu eser Mevlânâ'nın çeşitli meclislerde yaptığı sohbetlerin, oğlu Sultan Veled veya müritlerinden bazıları tarafından toplanması ile meydana gelmiştir. Kitabın bölümlerinin çoğu, halin gereğince ortaya atılmış olan konulara dair sorularla, bunlara verilen cevaplardır. Bu bakımdan bölümlerin kendinden önceki bölümlerle ilgisi yoktur. Bir kısmı da Selçuklu veziri Muineddîn Süleyman Pervane'ye hitaben kaleme alınmıştır. 73 bölümden oluşmaktadır. Meclislerin konusu, genellikle ahlâkî meseleler, tarikat, irfan, tasavvuf nükteleri, Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'in hadîsleri, şeyhlerin sözlerinin şerhleri beyanındadır ki, Mevlânâ'nın kendine mahsus üslûbu ile ata sözü ve hikayeler anlatılarak izah edilmiştir.[50]

1.1.6. Mesnevî

Mesnevî kelimesi, Arapça "senâ-yesnî-senyen" fiilinden gelmekte olup, "bir şeyi bir şeye katmak ve bükmek" anlamına gelir. "Mesnâ" kelimesi de aynı kökten olup, "ikişer ikişer" mânasına gelir. Mesnevî kelimesi ise, mesnâ kelimesinin ism-i mensûbu olup, ikişerli ikişerli demektir. Bu sebeple kafiyeleri ikili

---

48 Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.225-6; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn,* s.271; Can, *age*, s.386

49 Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.226.

50 Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.223; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn,* s.271

olan şiire "mesnevî" denilmiştir.[51]

Mesnevî, her beyti ayrı kafiyeli manzumeye verilen addır.[52] Mesnevîlere, tasavvufî mesnevîler, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin çeviri ve şerhleri, tasavvufu anlatıp öğretme amacını güden mesnevîler, İran edebiyatındaki mesnevîlerin çevirileri, evliyâ menkıbeleri, temsili yoldan tasavvufu anlatan eserler, Yûnus Emre, Kaygusuz Abdal ve Rûşenî gibi şâirlerin *Mesnevî*leri örnek verilebilir.[53]

Çoğulu Mesnevîyyât olan mesnevî klasik İran-Türk şiirinde şu üç ayrı mefhumu ifade eder.

1. Her beytin mısraları kendi aralarında kafiyeli şiir formu. (aa bb cc...) İran ve Türk şâirleri, mesnevî formunu arûz'un küçük vezinlerinde kullanmışlardır.
2. Klasik İran-Türk şiirinde manzûm hikâye ve roman türü, Leylâ ve Mecnûn gibi.
3. Husûsî ve mutlak mânada Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şaheserine verilen isimdir.[54]

Hatta XIII. asırda âlim ve ârifler için kullanılan Mevlânâ kelimesi, daha sonraki asırlarda, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye has bir isim haline gelmiştir. Dîvân edebiyatı nazım şekillerinden biri olan *Mesnevî* kelimesinde de aynı durum söz konusudur. *Mesnevî* denilince Mevlânâ'nın yaklaşık yirmi altı bin beyitten oluşan "*Mesnevî*"si akla gelmektedir.[55] Arberry'nin deyimiyle *Mesnevî*, sufî nazariyatının bütün alanlarında gezinir; söylemin arasına serpiştirilen kıssalar mükemmel bir anlatıma sahip olup, hikmet ve nüktelerle doludur.[56] Seyyid Hüseyin Nasr şöyle demektedir: Rûmî'nin eserleri ve onlarda sergiledikleri fikirleri "İslâmî sanat felsefesi"nin kapsamlı bir açıklamasını ve edebiyat ile maneviyat arasındaki ilişki ve uyumun bir örneğini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda şairin ve velinin hayatının da bu uyumun anlaşılmasındaki rolünü gözler önüne serer.[57]

---

51 Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., XIV, 115, 119; Âsım Efendi, *age*, IV, 893-895; Güllüce, a.g.t., s.72.

52 Pakalın, *age*, II, 488; Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, Türkiye Yay., İstanbul 1973, I, 619.

53 İsmail Ünver, "Mesnevî", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II*, Sayı: 215-216-217 (Temmuz-Ağustos 1986), s.439-440, ss.439-563.

54 Yılmaz Öztuna, "Mesnevî", *Türk Ansiklopedisi*, XXIV, 46.

55 Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş*, s.9; Kul Sadi, *age*, s.33.

56 A. J. Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s.108.

57 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İs-

1.1.6.1. *Mesnevî*'nin Yazılış Sebebi

Mevlânâ Celaleddin, *Mesnevî*'yi Şems-i Tebrîzî'nin vefatından sonraki olgunluk devresinde yazmıştır. Önce bizzat yazmaya başladığı bu eserini son halîfesi Hüsameddin'in teşvik ve ısrarı üzerine yıllarca bu talebesi ile birlikte çalışarak tamamlamıştır. Eserin ilk 18 beytini bizzat yazan Mevlânâ, geri kalan büyük kısmı Hüsameddîn Çelebî'ye, söylemek suretiyle yazdırmıştır.[58]

Mesnevî'yi Mevlânâ söylüyor, Hüsameddîn Çelebî yazıyordu. Birbirini kovalayan beyitler Mevlânâ'nın dudakları arasından bir şiir ve hikmet çağlayanı halinde dökülüyor; Hüsameddîn Çelebî bazı geceler sabaha kadar *Mesnevî* yazıyor ve Mevlânâ uykusuz kalan mürîdinden özür diliyordu.[59] *Mesnevî*'nin yazımına takriben 657/1258 tarihinde başladı ve birinci cilt 660/1261 tarihinde tamamlandı. Birinci cildin yazılmasından sonra yazma işine iki yıl kadar ara verildi ve 662/1263 tarihinde tekrar başlanarak 6. cildin tamamlandığı 672/1273 yılına kadar devam etti.[60]

1.1.6.2. Yedinci Cilt Meselesi

Yedinci cilt meselesine gelince, *Mesnevî*, mütercimler ve şârihler tarafından hep altı cilt olarak tercüme ve şerh edilmiştir.[61] Ancak İsmail-i Ankaravî (1041/1631), 810/1407 yılında yazılmış yedi ciltlik bir *Mesnevî*'ye 1035/1625 tarihinde rastlamış, bu nüshanın yedinci cildini de şerhine ilave ederek, kendisine pek çok itirazın yöneltilmesine sebep olmuş, böylece günümüze kadar süren 7. cilt tartışmalarını başlatmıştır.[62]

---

tanbul 1992, s.154.

58 Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,* MEB., İstanbul 1987, I, 314; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi,* I-VI, MEB., İstanbul 1985, I, Sunuş, XXXVI.

59 Banarlı, *age*, I, 314; Gölpınarlı, *Mesnevî,* Sunuş, XXXVIII.

60 Fürûzanfer, *Mevlânâ,* s.147-148, 212-213.

61 Mevlânâ Celaleddîn-i Rumî, *Mecâlis-i Seb'a Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü*, çev.: Rizeli Hasan Efendioğlu M. Hulûsi, Bozkurt Basımevi, İstanbul 1937, (Feridun Nafiz Uzluk'un yazmış olduğu mukaddime: s.XIII); Nahifî Süleyman, *age*, I, 6; M. Nuri Gençosman, *Mevlânâ'dan Seçme Rubailer*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1964, s.15; Gölpınarlı, *Mevlânâ Dîvân*, s.LXXVIII; Kabaklı, *Türk Edebiyatı,* II, 159; İzbudak, *age*, I, (Gölpınarlı, Önsöz .C).

62 Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, 2.bs., Şamil Yay., İstanbul, ts., I, 20-21; Ahmed Ateş, "Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar", *Belleten*, TTK. Basımevi, Ankara, 1952, 16, Sayı: 61-64, s.99, ss.49-130; İzbudak, *Mesnevî*, I, (Gölpınarlı, Önsöz, B-C); Yetik, *age*, s.68; Güllüce, a.g.t., s.76-77.

Bedîüzzaman Fürûzanfer bu konu ile ilgili olarak şöyle demektedir:

> "Farsça'da azıcık zevke, biraz bilgiye sahip olan herkes malum ciltte yapılan yanlışları, uydurma ve yeni kullanılan terkipleri uygun bulmaz ve beğenmezken, kendinden öncekilerin dîvân ve eserlerinde yeteri derecede inceleme ve araştırma yapan zatın kendisi, bu dilin salâhiyetli ustası Mevlânâ, bunları nasıl beğenir, nasıl uygun bulur?"[63]

Yine mezkur ciltte, Fahrüddîn Razî dinin reisleri ve yakîn erlerinden sayılmaktadır. Halbuki Mevlânâ ve babası eserlerinde ismi geçen zât aleyhinde sözler söylemeleri, aralarındaki neşe ve üslûp aykırılıkları sebebiyle bu tür ifadelerde bulunmaları da mümkün değildir.[64]

Mevcut eserlerinin hiçbirinde Mevlânâ'nın kendisi için kinaye yoluyla bile olsa, asla söylemediği, -kendisinden sonra zuhur eden- Mevlevî ve Mevlânâ-yı Rûm gibi sözlerin bulunması mezkur eserin ona ait olmayışının başka bir delilidir.[65] *Mesnevî*'nin yedinci cildinin unutulmuş, bir köşeye atılmış olması, birkaç asır hiç kimsenin kendisinden haberdar olmaması nasıl düşünülebilir?[66]

Mesnevî şârihlerinden birisi olan Âbidin Paşa, Mevlânâ'nın nesep ve tercüme-i halinde yedinci cilt için şunları söylemektedir: Mevlânâ, bekâ âlemine vasıl olduktan birkaç asır sonra ismi ve ahvâli meçhul bir şahıs tarafından yedinci cilt adıyla bir manzume meydana çıkarılmış ise de, bu manzumenin Mevlânâ'nın eseri olmadığı hususu, rûhsuz ve belâgatsız oluşu gibi birçok delil ile apaçıktır.[67]

Yedinci cildi yazan şahıs, William Chittik'in ifadesiyle, şerîat, ilâhîyat, felsefe, tasavvuf, kozmoloji, psikoloji ve diğer ilimlerin sentezini başaran[68] Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* isimli eserindeki yüksek tasavvufî hakikatleri bir türlü kafasına sığdıramayan bir mutaassıp ve bu cildi yazmasına sebep de o esasları kavrayamamasıdır. Güya Mevlânâ, yedinci ciltte İbnü'l-Arabî için şunları söylüyor: "O kimse ki, ona "Hatmü'l-Evliyâ" tabir edilir, ona,

---

63 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.385; Müellif burada mezkur ciltte yapılan yanlış ve hatalı kullanımlara örnekler vermektedir.

64 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.387-388; *Mesnevî*'de, "Eğer akıl bu yolda kılavuzluk edebilse idi, Fahrî Razî dinin ince bilgilerinin bilicisi olurdu" denilmektedir. Âbidin Paşa (*Tercüme ve Şerhi Mesnevî-i Şerîf*, II, 276) ve Ankaravî İsmail Efendi de söz konusu zatın Farhuddîn-i Razî olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Daha geniş bilgi için bakınız: Fürûzanfer, *age*, s.78-90.

65 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.388.

66 Fürûzanfer, *age*, s.389-390.

67 Âbidin Paşa, *age*, I, 11.

68 William Chittick, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s.11.

cahîm ve sakar (cehennemin isimleri) sığınaktır." "Bu tasavvuf değildir, tevhid dahi değildir; bu tasarruf, aynen küfürdür ey azîz." Halbuki, Mevlânâ, değil Şeyh-i Ekber'in aleyhinde bulunmak, bilakis onu şu beyitlerle övmekte ve yüksek kemalini *Mesnevî*'nin dördüncü cildinde şöyle takdir etmektedir: "Nitekim o sadr-ı ecel kendi kârının önünü ecel gününe kadar gördü. Yirmi sene sonra olacak şeyi o ahlâklı adam hâl içinde gördü. O muttakî, yalnız kendi halini görmedi, belki doğudan batıya kadar herkesin halini gördü." *Mesnevî*'sinin önceki ciltlerinde Şeyh-i Ekberi bu derece metheden Mevlânâ daha sonra bu şahsı zemmeder mi? Netice şu ki, Mevlânâ'nın yedinci cilt diye bir *Mesnevî*'si mevcut değildir.[69]

1.1.6.3. Yazma ve Basma Nüshaları

Yazma (mahtût) nüshaları: *Mesnevî* tarzında yazılan diğer eserlerle karışmaması için *Mesnevî-i Manevî*, *Mesnevî-i Şerîf*, *Mesnevî-i Mevlevî* isimleriyle meşhur olan Mevlânâ'nın bu kitabı Kur'ân ve hadîs kitaplarından sonra en çok yazma ve baskısı olan kitaplardan birisi olmuştur. Hüsamettin Çelebinin yazdığı ilk nüsha elimizde olmamakla beraber, bu nüshadan istinsah edilmiş, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 51 numarada kayıtlı Muhammed b. Abdullah el-Konevî el-Veledî tarafından 677/1278 yılının Recep ayında yazılmış çok güzel bir *Mesnevî* yazmasına sahip bulunmaktayız.

Görüldüğü gibi bu nüsha Mevlânâ'nın vefatından sadece 5 yıl 25 gün sonra ve asıl nüshadan istinsah edilip, Çelebî Hüsameddin ve Sultan Veled'in bulundukları meclislerde okunarak, yine aslî nüsha ile karşılaştırılarak yazılmıştır. "Nüsha-i Kadîme" olarak adlandırılan bu yazma nüsha, Kültür Bakanlığı tarafından 1993 yılında tıpkı basım olarak ve çok itinalı bir şekilde basılmıştır.[70]

Bu nüshanın dışında, yurt içinde başta Süleymaniye Ktp., Mevlânâ müzesi ve yurt dışındaki çeşitli kütüphanelerde olmak üzere, tesbit edilen 486 nüshası bulunmaktadır.[71] Bunlar dışında 70 adet, "*Mesnevî'den Seçmeler*" şeklinde deği-

---

69 M. Muhlis Koner, *Mesnevî'nin Özü*, Kitap Basımevi, Konya 1957, s.XVI-XVII; İbnü'l-Arabî'nin hayatı için bakınız: Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Edebiyat Fakültesi Matb., İstanbul 1980; Toshihiko Izutsu, "Ibn al-'Arabi (560-638/1165-1240)", *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publshers, London, 1987, VI, pp.552-557.

70 İzbudak, *Mesnevî*, I, (Gölpınarlı, Önsöz.C.)

71 Bu nüshaların bulunduğu yerler için bakınız: Mehmet Önder-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası*, I-II, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1974, II, 3-91.

şik kütüphanelerde yazma eserler mevcuttur.[72]

Basma (matbû) nüshaları: Türkiye, İran, Hindistan, Pakistan ve başka yerlerde; değişik tarihlerde, defalarca basılmıştır. Ayrıca tercüme ve şerhlerle birlikte, çoğu kez aslı da basılmıştır. *Mesnevî*, Mevlânâ'nın gazelleri (*Dîvânı*) gibi, onlardaki kadar değilse de yine, tashîhten, tahrîften, beyitlerin azaltılmasından ve çoğaltılmasından kurtulamamıştır. Eski yazmalarla, basılan nüshalardaki beyitlerin sayıları değişiktir.[73] Basma nüshaların en doğrusu, 667'de yazılan nüshayı esas alarak basılan Reynold Alleyne Nicholson'ın tahkikli baskısıdır.[74]

Bu baskıda 6 ciltteki beyit sayıları şöyledir:

I. Cilt: 4009 beyit	II. Cilt: 3812 beyit
III. Cilt: 4810 beyit	IV. Cilt: 3856 beyit
V. Cilt: 4241 beyit	VI. Cilt: 4922 beyit

böylece beyitlerin toplamı: 25650'dir.[75]

1.1.6.4. Tercümeleri

1. Muînî, *Mesnevî-i Murâdî*: *Mesnevî*, Türkçe'ye ilk defa Muînî tarafından Sultan II. Murat adına manzum olarak çevrilmiş, bu yüzden *Mesnevî-i Murâdî*[76] ismiyle anılmıştır. Bu eser Kemâl Yavuz tarafından yayına hazır-

72 Önder ve Diğerleri, *age*, II, 95-109; Güllüce, a.g.t., s.77.

73 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.396.

74 Fürûzanfer, *age*, s.396-397.

75 Bu sayının diğer bazı nüshalarla mukayesesi şöyledir: 1. Reynold Alleyne Nicholson'a göre 25650 beyit; 687 tarihli Elif Efendi nüshası: 25689 beyit. 3. Sahîh Ahmet Dede'ye göre: 25585 beyit; 4. Gazzî Dede Mecmuasına göre: 25820 beyit. 5. Veliyyüddin Efendideki nüshaya göre: 25956 beyit. 6. Edirne Selimiye'deki 709 tarihli nüshaya göre 25669 beyit. 7. Eflaki'ye göre: 26660 beyittir. (Eflâkî, *age*, II, 204; Nafız Uzluk, "Mesnevî'nin Batıdaki Tercümeleri" *Türk Yurdu Mevlânâ Özel Sayısı*, 3. Cilt, Sayı:8-9-10, (Temmuz, 1964), s.31.) Gölpınarlı, nüsha farklılıklarını da değerlendirerek Mesnevî'nin beyit sayısının 25680 olduğunu tespit etmiştir. (Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993, s.33.); Görüldüğü gibi beyit sayısı, Eflaki'ye göre, diğerlerinden 1000 civarında fazladır. Bunun sebebi ise Eflâkî'den anlaşıldığı üzere, Mevlânâ zamanında birisi tarafından Mesnevî'ye kendi üslûbunda karıştırılan beyitlerin ilave edilmesidir. (Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.396.); Güllüce, a.g.t., s.78; Bu fazla beyitler mânanın özüne fazla etki etmeyen bazı izahları ihtiva etmektedir.

76 Amil Çelebioğlu, "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB., İstanbul 1998, s.544, ss.525-545; Faruk K. Timurtaş, "Muinî'nin Manevî'si (Murâdiyye) -Mesnevî'nin İlk Manzum Çevirisi-, *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri 15-17 Aralık 1973*, s.258, ss.258-267; Can, *age*, s.382; Mustafa Kara, "XIV ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *UÜİFD.*, Cilt: 8, Sayı: 8, Yıl: 8, Bursa, 1999, s.54, ss.29-58.

lanarak 1982 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları arasında basılmıştır. *Mesnevî*'nin bir kısmının çevirisidir.

2. Aydınlı Dede Ömer Rûşenî (1478): *Mesnevî*'nin bazı beyitlerinin manzum olarak şerhini yapmıştır.[77]
3. Yine Şeyh Nazmî-i Halvetî (1701), *Mesnevî-i Sırr-ı Manevî* ismiyle manzum olarak tercüme etmiştir. Bu eser, *Mesnevî*'nin birinci cildinin tercümesidir.[78]
4. Mevlevî İbrahim Bey, birçok *Mesnevî* hikâyelerini manzum olarak Türkçe'ye çevirmiştir, basılmamıştır. Bunlardan başka, Mehmed Şâkir'in *Mesnevî-i Şerîf Ma'a Terceme-i Manzume-i Türkî* isimli eseri de basılmamış bir tercümedir. M. Hulusi Koner, *Mesnevî'nin Özü* isimli eserinde *Mesnevî*'nin altı cildinden seçtiği bazı yerleri tercüme ve şerh etmiştir. Bu eser de çok güzel bir baskıyla 1957 yılında Konya Yenikitap Basımevi tarafından basılmıştır.
5. Abdülvehhab Azzam, *Mesnevî*'den 1946 beyit tercüme etmiştir.[79] Hasan Nâzif Dede (1277/1860)'nin *Mesnevî'den Seçme Tercümeleri* ve Süleyman Şemsî Dede (1303/1886)'nin *Tuhfe-i Mesnevî*'si bulunmaktadır.[80]
6. İbnü's-Seyyid Gâlib de *Mesnevî*'yi *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi* ismiyle kısmen manzum olarak tercüme edenler arasındadır.[81] Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Veysel Öksüz ve Feyzi Halıcı birinci ciltten manzum olarak, Mehmed Şâkir Efendi ise, altı cildin tamamını yine manzum olarak tercüme etmişlerdir.[82]
7. *Mesnevî*'yi XVIII. yüzyıl şâirlerinden Mevlevî ve Hamzavî Nahifî Süleyman (1738) Türkçe'ye nazmen başarılı bir şekilde tercüme etmiştir. Bu tercüme, Ferruh Efendi'nin (1840), Hz. Mevlânâ'ya ait olmayan yedinci cilt tercümesiyle, 1268/1851-1852 yılında ta'lik yazı ile Mısır'da Ulak Matbaa-

---

77 Hacıtahiroğlu, *age*, s.5.

78 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333/1915, I, 176; Hasibe Mazıoğlu, "Mesnevî'nin Türkçe Manzum Şerhleri", *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri 15-17 Aralık 1973*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1973, s.283-284; Osman Türer, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî*, KB. Yay., Ankara, 1988, s.103.

79 Hilmi, a.g.m, s.150.

80 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 787.

81 İbnü's-Seyyid Gâlib, *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi,* Asır Matbaası, İstanbul 1315.

82 Yeniterzi, *age*, s.94; Can, *age*, s.383.

sında basılmıştır.[83] 1967 de Sönmez Neşriyât tarafından Amil Çelebioğlu'nun günümüz Türkçe'siyle ofset tıpkı basımı yapılmıştır.[84]

8. Süleyman Hayrî Bey de (1891) *Mesnevî*'yi nazmen tercümeye özenmiş ve birinci cildin pek cüz'i bir kısmını, pek kötü bir surette tercüme etmiştir. Bu tercüme, *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi* adıyla 1308/1890 da İstanbul, Mahmut Bey Matbaasında basılmıştır.[85] Yenişehirli Avnî'nin (1892), dördüncü cildin sonuna kadar manzum bir tercümesi olduğu rivâyet edilir.[86] Türkiye Yayınevi tarafından 1945'te bastırılan Feyzullah Sacid Ülkü'nün hece vezniyle manzum tercümesi, *Mesnevî*'nin birinci cildine aittir.[87]
9. *Revâyihu'l-Mesnevîyât*:[88] Tokat Mevlevî Şeyhi Hafız Mehmed Emin, yedinci cildi de Mevlânâ'nın sanıp nazmen Türkçe'ye çevirmiştir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Ktp. Türkçe Yazmaları arasında, 6323 numaradadır. Enderun'da yetişen ve 1836'da İstanbul'da vefat eden Şâkir Mehmed de *Mesnevî*'yi nazmen Türkçe'ye çevirmiş fakat maalesef bu tercümeye, yedinci cildi de Mevlânâ'nın sanarak ilave etmiştir.[89]
10. Ayrıca Veled Çelebî (İzbudak) tarafından, *Mesnevî*'nin tamamı mensur olarak tercüme edilmiştir. Bu eser de Milli Eğitim Bakanlığı, Şark-İslâm Klasikleri arasında altı cilt olarak basılmıştır.[90]

1.1.6.5. Şerhleri

Mesnevî, sırlarının anlaşılması zor ve çetin olmasından dolayı âlimler, mutasavvıflar onun müşkül noktalarını açıklamak, karışık yerlerini çözmek için çok çalışmışlar, himmet etmişler; gerek manzum gerek mensur Arapça, Farsça, Urduca, Türkçe ve bazı Batı dillerinde olmak üzere, bütün *Mesnevî* ciltlerine veya muhtelif kısımlarına birçok şerhler yazmışlar, telifler meydana getirmişlerdir.[91]

---

83 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.145; İzbudak, *Mesnevî*, I, (Gölpınarlı, Önsöz.K)

84 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.145; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.8; Mazıoğlu, agm, s.287vd, ss.275-296; Yeniterzi, *age*, s.94; Can, *age*, s.382.

85 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.146; Mazıoğlu, agm, s.292.

86 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mev*levîlik, s.146.

87 Gölpınarlı, *age*, s.146; Mazıoğlu, agm, s.294.

88 Çelebioğlu, *age*, s.545.

89 Mazıoğlu, agm, s.290-291; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 371.

90 Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.9; Yeniterzi, *age*, s.94; Can, *age*, s.383.

91 Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.397-399; Can, *age*, s.382.

Bunları şu şekilde kategorize edebiliriz: *Mesnevî*'nin tamamına ait şerhler, *Mesnevî*'nin bir kısmına ait şerhler: Bunlar ya *Mesnevî*'nin bir veya birkaç cildine, *Mesnevî*'nin anlaşılması güç beyitlerine veyahut seçme beyitler ve hikayelere ait şerhlerdir. Şârih *Mesnevî*'nin tamamını şerh etmeye niyetlenmiş ancak ömrün sona ermesi veya sair sebeplerden yarıda kalmış şerhler. Tamamlanamamış *Mesnevî* şerhlerinin bir diğer şârih tarafından tamamlanması şeklinde oluşmuş şerhler.

1. 969/1560-1561'de İstanbul'da vefat eden ve Kasımpaşa'da yaptırdığı mescidin avlusuna gömülen Gelibolulu Mustafa Surûrî Efendi *Mesnevî Şerhi*'nde *Mesnevî*'yi tam olarak ve Farsça şerhetmiştir. (*Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Bölümü, No: 686.)[92]
2. Bosnalı Sûdî Efendi: 1005/1596'da vefat eden Sûdî'nin *Mesnevî* şerhi Türkçe'dir. Bu şerh, pek tanınmamış ve basılmamıştır.[93] Yine *Mesnevî* ile alâkalı olarak *Risâle-i Müşkilât ve Istılahât-ı Mesnevî* isimli eseri Çorum İl-Halk Kütüphanesi 1873/3 numarada kayıtlıdır.[94]
3. Mustafa Şem'î (1600): III. Murat zamanında başlanan *Şerh-i Mesnevî*[95] isimli bu şerh H.1009'da bitirilmiştir. *Mesnevî*'nin tamamını şerh etmiştir.[96] (*Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Bölümü, No: 334.)[97]
4. Ankaravî İsmail Efendi (1041/1631): Asrının ilk büyük *Mesnevî* şârihi, Ankaravî İsmail Rusûhî Efendi'dir.[98] *Mesnevî Şerhi*'ne başlamadan evvel *Mesnevî*deki Arapça beyitleri, âyet ve hadîsleri bir araya toplayarak *Câmiü'l-Ayât* isimli bir risâle meydana getirmiştir. Yine *Mesnevî*'nin bazı derin beyitlerini ve anlaşılması zor kelimelerini izah maksadıyla

92 *Türk Ansiklopedisi*, X, 112; Gölpınarlı, *age*, s.142; Çelebioğlu, *age*, s.544; *Türk Ansiklopedisi*, X, 112; Can, *age*, s.380.

93 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.142; Çelebioğlu, *age*, s.544; Hayrî Bey, *age*, s.7; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.6; Can, *age*, s.380.

94 Önder ve Diğerleri, *age*, II, 193.

95 Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.6.

96 Gölpınarlı, *age*, s.142.

97 Çelebioğlu, *age*, s.544.

98 Samî, *age*, I, 439; Hoca-zâde, *Ziyâret*, s.71; Ali Canib, "Ankaravî İsmail Efendi", *Hayat*, Cilt: I, Sayı:21, 23 Nisan 1927, Ankara, 1927, ss.3-5; *Türk Ansiklopedisi*, "Celâleddîn-i Rûmî", X, 112; Galanti, *age*, s.102-103; Çelebioğlu, *age*, s.545; Can, *age*, s.380; Erkan Türkmen, *The Essence of Rumi's Masnevî*, Misket Ltd., Konya 1992, p.63; Ethem Cebecioğlu, "Ankaravî İsmail Rusûhî", *SGAD.*, VIII, 221, ss.219-222; Osman Türer, "Mesnevî Şârihi İsmail-i Ankaravî'nin Tasavvufî Hayata Dair İkaz ve Tavsiyeleri", *9. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler 15-16 Aralık 1997*, Konya, s.93, ss.93-102.

Fâtihü'l-Ebyât adlı ikinci bir risâle yazmıştır. Daha sonra bu iki risâlesini birleştirip genişleterek *Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûretü'l- Maârif* ismini verdiği büyük kitapta toplamış ve *Mesnevî Şerhi* işte böyle çalışmalarla meydana gelmiştir.[99] Gövsa, Ankaravî'nin şerhini şu kısa cümle ile ifade etmektedir: Türkçe şerhlerin en değerlilerindendir.[100] Bu şerh, İsmet Tasarzâde tarafından *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber Mesnevî-i Manevî-i Mevlânâ* (Tahran 1348) adıyla Farça'ya tercüme edilmiştir.[101]

5. Abdülmecid Sivâsî (1639): *Şerh-i Müntehabât-ı Mesnevî*: XVII. yüzyılın nüfuzlu sûfîlerinden olup, Halvetiyye tarîkatının Şemsiyye koluna mensup bulunan Abdülmecid Sivâsî (1049/1639) ilk cildin bir kısmını şerh etmiştir. Sivâsî'nin vefatından iki yıl önce yazılmış bir nüshası İstanbul Üniversitesi Ktp., Türkçe yazmalarında 196 numarada kayıtlıdır. Adı geçen eserinden ayrı olarak, *Şerh-i Mesnevî* de Sivâsî'nin en meşhur eserlerinden biri olup, MEB., Ankara Genel Kitaplık 683 numarada bulunmaktadır. Sivâsî, bu eserinde, *Mesnevî*'nin 1315 beytinin şerhini yapmıştır.[102]
6. Yenikapı Mevlevî Şeyhi Sabûhî (1647) de *İhtiyarât* adıyla *Mesnevî*'den seçtiği beyitlerin şerhini bir cilt halinde toplamıştır. Nüshaları Konya müzesinde, Yenikapı Mevlevîhanesi kitaplığında bulunmaktadır.[103]
7. Sarı Abdullah Efendi (1584-1661): *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*:[104] XVII. asrın ikinci büyük *Mesnevî* şârihi Reisü'l-küttâb Sarı Abdullah Efendi'dir.[105] En büyük eseri, çok zengin ve çok kuvvetli tasavvuf bilgileriyle ve büyük bir kavrayışla kaleme aldığı *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*'dir.[106] Abdullah Efendi'nin *Mesnevî Şerhi, Mesnevî*'nin birinci cildinin şerhidir. Eser 1870-1871 tarihinde beş cilt halinde basılmıştır.[107]

---

99 Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi,* II, 699; Yetik, *age*, 67-68.

100 İbrahim Alâettin Gövsa, *Meşhur Adamlar*, I-IV, Sedat Simavî Yay., İstanbul, 1933-1935, II, 797.

101 Yetik, agm, DİA, III, 212.

102 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.144; Can, *age*, s.380; Çelebioğlu, *age*, s.545; Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, KB. Yay., Ankara, 2000, s.233-237, 240-241.

103 *Türk Ansiklopedisi,* "Celâleddîn-i Rûmî", X, 112.

104 Çelebioğlu, *age*, s.545; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.6; Fuat Bayramoğlu, "Molla-yı Rûm ve Şeyhü'r-Rûm Gönüldaşlar," *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları,* haz. Feyzi Halıcı, s.143, ss.143-159; H. Kâmil Yılmaz, "Sarı Abdullah", *SGAD.*, VIII, 255, ss.254-257; Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi,* İstanbul Yay., İstanbul 1946, I, 34-35.

105 Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi,* II, 700; H. Kâmil Yılmaz, "Sarı Abdullah Efendi", *SGAD.,* VIII, 254.

106 Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi,* II, 700; Yılmaz, "Sarı Abdullah Efendi", *SGAD.,* VIII, 255-256.

107 Banarlı, Türk Edebiyatı Tarihi, II, 700.

8. Bursalı İsmail Hakkı (1725): *Rûhu'l-Mesnevî*:[108] Bursevî, iki ciltlik şerhinde *Mesnevî*'nin 738 beytinin şerhini[109] yapmıştır. Mehmet Kaplan'ın ifadesiyle, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Mesnevî* adlı eseri, zengin bir bilgi hazinesidir.[110]
9. Şeyh Murâd-ı Buharî (1848): Şeyh Murâd-ı Buharî *Mesnevî*'yi tam olarak ve gâyet kısa ve veciz bir tarzda şerh etmiştir.[111]
10. Âbidin Paşa (1906) Şerhi: *Mesnevî*'nin sadece birinci cildini şerh etmiştir. Bu şerh altı cilt olarak İstanbul'da basılmıştır. Osmanlı âlimi ve paşası olması sebebiyle önem arzetmektedir.[112]
11. Ahmet Avni Konuk (1938): *Mesnevî* şârihidir.[113] *Mesnevî*'nin çok güzel ve mufassal bir şerhidir. Konya Müzesi Kütüphanesindedir.[114] Basılmamış olan bu şerh bir ilim heyeti tarafından baskıya hazırlanmaktadır.[115]
12. Kenan Rifâî (1950) Şerhi: *Mesnevî*'nin birinci cildi için kaleme alınan bu şerh, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf* adı altında 1973 senesinde İstanbul'da neşredilmiştir.[116]
13. Tahir Olgun (Tahirü'l-Mevlevî) (1951) Şerhî:[117] Beşinci ciltten de bin kadar beyti içine alan bu kıymetli şerh birkaç kez basılmış olup, kalan kısım Şefik Can tarafından tamamlanmış ve basılmış bulunmaktadır.
14. Abdülğânî en-Nablûsî (1143/1730), *es-Sıratu's-Sevî Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî* ismiyle *Mesnevî*'nin önsözünü şerhetmiştir.[118] Abdülhamid Tebrizî'nin

---

108 Hayrî Bey, *age*, s.7; Çelebioğlu, *age*, s.545, Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.6; Bayramoğlu, agm, s.150; Can, *age*, s.381, ss.-308-318; Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", *SGAD.*, VIII, 316.

109 *Türk Ansiklopedisi*, X, 112; Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 104, ss.102-106.

110 Mehmet Kaplan, "Bursalı İsmail Hakki'nin Mesnevî'nin Birinci Beytini Şerhi", Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri 15-17 Aralık 1973, s.34, ss.33-41.

111 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.145; Can, *age*, s.381.

112 Ali Canib, agm, s.5; İbrahim Alâettin Gövsa, *Meşhur Adamlar*, I, 18-19; Heyet, *Ansiklopedik Sözlük Dil ve Genel Kültür Ansiklopedisi*, I, 15; Çelebioğlu, *age*, s.545; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.8; Kırboğa, *age*, I, 265; Aksun, *age*, VI, 432; Pekolcay, *age*, s.109; İzbudak, *age*, (Gölpınarlı, s. Önsöz, Y); Eraydın, *Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s.325; Can, *age*, s.381; Aksu, *age*, I, 77.

113 Çelebioğlu, *age*, s.545; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.8-9; Ergün, *age*, II, 573.

114 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.145; Can, *age*, s.381.

115 Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Mehmet Demirci, Prof. Dr. Osman Türer, Doç. Dr. Dilaver Gürer.

116 Can, *age*, s.381.

117 Çelebioğlu, *age*, s.545; Can, *age*, s.381; Türkmen, *age*, s.63.

118 Önder ve Diğerleri, *age*, II, 191; Aytekin, a.g.t., s.238; Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa,

Keşf-i Esrâr-ı Manevî der Şerh-i Ebyât-ı Mesnevî, Hacı Eyub Parsâ'nın *Şerh-i Mesnevî*, Vehbi Yemanî'nin *Kitâb-ı Ruhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nurânî*,[119] Şükrullah Han Hâfî (1108/1696)'nin *Şerh-i Mesnevî*'si Mesnevî'nin tamamının Farsça şerhidir. Muhammed b. Abdü'l-'alî'nin *Şerh-i Mesnevî*'si de Mesnevî'nin tamamının şerhidir. Molla Hâdî Sebzevarî'nin *Şerh-i Âsâr-ı Mesnevî* veya kısaca *Esrâr* isimli Farsça şerhi ve Muhammed Takıyy-i Caferî'nin *Tefsîr ve Nakd ve Tahlîl-i Mesnevî-i Celâleddîn Muhammed-i Belhî* isimli on beş ciltlik şerhi felsefî açıdan önem arzetmektedir. Mûsâ Nesrî'nin ise, *Nesr ve Şerh-i Mesnevî*'si, Seyyid Câfer Şehidî'nin de altı ciltlik *Şerh-i Mesnevî*'si vardır. Kerim Zemânî'nin *Şerh-i Câmî-i Mesnevî-i Manevî*'si son zamanlarda telif edilen Farsça şerhlerdendir, yedi cilt halinde basılmıştır. (Tahran 1372-1374). Cevâd Selmâsîzâde tarafından telif edilen *Tefsîr-i Mesnevî-i Mevlevî ber Esâs-ı Tefsîr-i Reynold Nicholson ve Fâtihatü'l-Ebyât ve Rûhu'l-Mesnevî* isimli eseri ise üç cilt halinde basılmıştır. (Tahran 1995).[120]

15. Erzurumlu Ahmed Naim, *Mesnevî*'nin sadece dördüncü cildini şerh etmiştir.[121] Müstakim-zâde Süleyman Sâdeddin Efendi (1202/1787)'nin de *Şerh-i Ba'z-ı Ebyât-ı Mesnevî* isimli bir şerhi bulunmaktadır.[122]

Bu şerhlerden başka, bazı mecmualarda Piri Paşa'nın (1532), Azîz Mahmut Hüdaî'nin (1628) ve Hasan Dede'nin de (1951) noksan şerhleri bulunduğu kayıtlıdır.[123]

XVII. yüzyılda ise Mevlevî şâirlerinden İbrahim Cevrî (1654), *Hall-i Tahkikât* adlı eserinde *Mesnevî*'den seçtiği ilk on sekiz beyit de dahil olmak üzere kırk beytin her birini beşer beyitle şerh etmiştir.[124] Cevrî yine *Aynü'l-Füyûz* adlı eserinde de Yûsuf Sineçâk'ın, *Mesnevî*'den 366 beyit seçerek *Cezîre-i Mesnevî* adını verdiği antolojinin (müntehabât) her beytini beş Türkçe beyitle açıklamış ve bu eseri basılmıştır.[125] *Cezîre-i Mesnevî* de Dervîş İlmî tarafından *Lemehât-ı Lemeât-ı Bahru'l-Mesnevî* ismiyle şerhedilmiştir. Abdullah Bosnevî ise İlmî De-

No: 43'te kayıtlıdır. Nablûsî hakkında geniş bilgi için bakınız: Alaaddîn Bekrî, *Abdülgnî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, çev.: Veysel Uysal, İnsan Yay., İstanbul 1995.

119 Önder ve Diğerleri, *age*, II, 137vd.

120 Önder ve Diğerleri, *age*, II, 140vd; Aytekin, a.g.t., s.222vd.

121 Kemal Yavuz, "Mesnevî-i Şerif Üzerine Görüşler", *1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-5 Mayıs 1985*, Konya, s.283, ss.279-290.

122 Mehmed Tahir, *age*, I, 169.

123 Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, s.145.

124 Mazıoğlu, agm, s.280; Önder ve Diğerleri, *age*, II, 189.

125 Mazıoğlu, agm, s.282; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.6-7; Yeniterzi, *age*, s.94; Güllüce, a.g.t., s.78.

de'nin şerhini *Cezîre-i Mesnevî Şerhi* ismiyle nazmen çevirmiştir.[126]

Yûsuf Sineçak'ın *Cezîre-i Mesnevî*'sine Şeyh Galip de *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* adıyla bir şerh yazmıştır. Bu şerh bir heyet tarafından tahkikli olarak basılmıştır. (Turgut Karabey, Mehmet Vanlıoğlu ve Mehmet Atalay, Şeyh Galip, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, Erzurum, 1996.)[127] Mehmet Faruk Gürtunca, *Aslı, Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Mesnevî* ismiyle manzum olarak I. cildin baş tarafından 213 beyti yayınlamıştır.[128] Kadiriyye tarîkatının Halisiyye şubesinin kurucusu Abdurrahman Halis-i Talebânî (1275/1858) de *Kitabü'l-Maarif fi Şerh-i Mesnevî-i Şerif* ismiyle *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytini Farsça manzum olarak şerhetmiştir.[129]

Mensur ve tam son *Mesnevî* tercümesi ve şerhi Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılmış ve Milli Eğitim Bakanlığı Şark-İslâm Klasikleri serisinin ilk kitabı olarak 1942-1946'da Milli Eğitim matbaasında basılmıştır. Ayrıca, *Mesnevî* için hususî lügatler de yapılmıştır.[130]

Mesnevî, bu Türkçe şerhlerin yanı sıra, Arapça ve İngilizce'ye tam olarak; Fransızca, Almanca, İspanyolca, İtalyanca, Rusça, Japonca, Flemenkçe, Lehçe, Urduca ve Korece'ye de seçmeler halinde tercüme edilmiştir.[131]

Arapça şerhi: Beşiktaş Mevlevî şeyhi Trabluslu Çengî Yûsuf Dede (1669), Ankaravî şerhini, bazı yerlerini hülâsa ederek Arapça'ya çevirmiştir. *el-Menhecü'l- Kavî fi Şerhi'l-Mesnevî* adını taşıyan bu kitap, H.1289 yılında Mısır'da, Vehbiyye matbaasında basılmıştır.[132]

Farsça şerhleri ise çoktur. Bu şerhlerin en iyisi, âriflerin ulularından olan ve bu sınıfın terimlerine ve fikirlerine vukufu bulunan Harzemli Kemaleddîn Hüseyin'in *Cevâhirü'l- Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr* isimli manzum şerhidir.[133] Mol-

---

126 Önder ve Diğerleri, *age*, II, 147, 151; Aytekin, a.g.t., s.226.

127 Güllüce, a.g.t., s.78.

128 Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.7; Mazıoğlu, agm, s.294.

129 Mehmed Tahir, *age*, I, 131; Ali Bayram-Sadi Çöğenli, *Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu (Kitap Adına Göre)*, Atatürk Üni. Basımevi, Erzurum, 1978, I-II, 396; Hâlisiyye şubesi çeşitli halifeler vasıtasıyla Anadolu'ya girmiş, Urfa, Sivas, Erzurum, İstanbul ve Karaman dolaylarında yaygınlık kazanmıştır. Bu gün dahi faaliyetleri devam etmektedir. (Yücer, *age*, s.40, 787, 854)

130 Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, s.146.

131 Gülek, agm, s.246; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.9; Yeniterzi, *age*, s.95; Güllüce, a.g.t., s.79.

132 *Türk Ansiklopedisi*, "Celâleddîn-i Rûmî", X, 112; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.10; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.144; Erhan Yetik, "İsmail Rusûhî Ankaravî", DİA, İstanbul 1991, III, 212, ss.211-213.

133 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, I-II, MEB., İstanbul 1971, II, 1587; *Türk Ansiklopedisi*, "Celâleddîn-i Rûmî", X, 112; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.9; Hüseyin

la Hüseyin Kaşifî'nin "*Lübbü'l-Lübâb*"ı da rağbet gören şerhlerdendir. Bunlardan başka Farsça şu şerhler de vardır: Şahidî'nin *Gülşen-i Tevhîd'*i, Surûrî, Abdal Ali, Sebzevârî, Veli Mûsâ Nesrî, Hüseyin Belhî'nin *Şerh-i Mesnevî*leri, Muhammed Ali'nin *Bahru'l-Ulûm'*u, Muhammed Rahmetullâh'ın, *Mesnevî-yi Manevî'*si, Bedîuzaman Fürûzanfer (1897-1970)'in *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf'*i, Abdullah-ı Kebîr-i Abbasî'nin *Letâifü'l-Manevî min Hakâiki'l-Mesnevî'*si, Muhammed Ekberâbâdî'nin *Mahzenü'l-Esrâr'*ı, Muhammed Rızâ'nın *Mükâşafât-ı Radavî'*si, Telemmüz Hüseyin'in *Mir'âtü'l-Mesnevî'*si meşhur Farsça şerhlerden olup, bunlardan bazısı yazma bazısı matbudur. Matbu olanların çoğu Hindistan, Pakistan ve İran'da basılmıştır.

Urduca şerhleri: Muhammed Mirzâ'nın *Mesnevî Şerhi*, 1863 yılında Bombay'da basılmıştır. İmdâdullah'ın *Mesnevî Şerhi*, Maulavi Hidâyet Ali'nin *Kashf al-Ulûm Sharh Masnavî-i Mevlânâ-i Rûm* isimli şerhi 1312 yılında Delhi'de basılmıştır. Ghulam Haider Gopamui'nin *Shrajrah-i Ma'rifat'*i (*Mesnevî'*den seçmeler halindedir.) Mohammad Yûsuf Ali Shah Chishti'nin *Pairahan-i Yusufî* isimli şerhi. Maulana Abdurrahman'ın *Kitab-i Margum Sharh Urdu Masnavî-i Mavlânâ-i Rûm* adlı şerh ve tercümesi. Muhammed Nâzir Mevlevî'nin, *Miftâhu'l-Ulûm*, Kadı Sejjad Hüseyin'in, *Mesnevî-yi Manevî*, Simâd Akbarâbâdî'nin *İlhan-i Manzûm* adlı şerhi. Bu eserler çeşitli yıllarda yayınlanmışlardır.[134]

Mesnevî'deki tasavvufî doktrinleri 63 bölümde incelen Ebubekir eş-Şasî'nin *Cevâhir-i Mevlevî ve Lâ'ali-i Mesnevî'*si, *Mesnevî'*deki dinî bahisleri tasnif ederek şerheden Mir Muhammed Naim'in *Şerh-i Mesnevî Tasnif-i Naim'*i ve Şah Muhammed Afdal'ın, *Şerh-i Mesnevî (Hall-i Mesnevî)'*si de önemli Farsça şerhler arasındadır.[135]

Mesnevî üzerine yapılan Batı'daki çalışmalara örnek olarak da şunları vere-

---

Ayan, "On Sekiz Beyte iki Türlü Bakış", *1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-5 Mayıs 1985*, s.326, 1. dipnot, ss.325-330; Ahmet Fuat Mütevelli, "Mevlânâ, En Büyük Mürşit", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, s.62, ss.59-63; Adı geçen eserin ismi önceden *Künûzü'l-Hakayık fî Rumûzi'd-Dekâyık* iken sonradan değiştirilmiştir. (Önder ve Diğerleri, *age*, II, 120.)

134 Muhammed Ali Taberî, *Zübdetü'l-Âsâr*, Müesseset-i İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran, 1372, s.347-351; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.396-397; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.10; İzbudak, *Mesnevî*, I, (Gölpınarlı, Önsöz M, T, Y); *Türk Ansiklopedisi*, "Celâleddîn-i Rûmî", X, 112; N.A. Galoch, "Mesnevî'nin Hint Yarımadasında Kaydettiği Gelişme," *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, haz. Fevzi Halıcı, s.282-283; Hayrî Bey, *age*, s.7; Orhan Bilgin, "Bedîüzzaman Fürûzanfer", DİA, İstanbul 1992, V, 328, ss327-328; Türkmen, *age*, s.64; Yeniterzi, *age*, s.95; Önder ve Diğerleri, *age*, II, 113vd; Güllüce, a.g.t., s.81; Aytekin, a.g.t., s.217vd.

135 Önder ve Diğerleri, *age*, II, 135vd.

biliriz:

1. Georg Rosen: *Mesnevî*'nin üçte birini meâlen Almanca'ya çevirmiş ve bu tercüme, *Mesnevî oder Doppelverse des Scheich Mewlânâ Dschelaleddin Rûmî* adı altında Leibzig'de 1849 ve 1913'te basılmıştır. Hammer Purgstahl tarafından 1851 yılında Almanca çevirisi yapılmıştır.[136] Sir William Redhouse (1811-1892) tarafından *Mesnevî*'nin birinci cildi nazmen İngilizce'ye çevrilmiş ve bu çeviri 1881'de Londra'da 135 sayfalık bir önsözle basılmıştır.[137]
2. Gülşen-i Raz mütercimi E. H. Whinfield, altı ciltten, aşağı yukarı 3500 seçme beyti nesren İngilizce'ye çevirmiş, *Mesnevî-i Manevî* adı altında, 1887'de Londra'da basılmıştır. Nicholson, bu tercümeyi çok beğenmektedir.[138]
3. S. E. Wilson, ikinci cildi nesren İngilizce'ye çevirmiş ve Nicholson'un övdüğü bu tercüme, *The Masnawî* ismiyle 1910 da, iki cilt olarak Londra'da basılmıştır.[139]
4. Reynold Alleyne Nicholson, bugün Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesinde bulunan ve Mevlânâ'nın vefatından beş yıl sonra yazılıp aslî nüshayla Çelebi Hüsameddin ile Sultan Veled'in huzurunda mukabele edilen nüshayı esas alarak altı cildi de tercüme etmiş, Ankaravî şerhine dayanarak şerh etmiş ve bastırmıştır. Bu külliyât Londra'da, 1925'ten itibaren Gibb vakfı tarafından neşredilmiştir. Nicholson, metnin birinci cildinin baş taraflarında Konya nüshasını haber alamamış, diğer doğru bir nüshayı esas tutmuş, fakat bilahare Konya nüshasına dayanmış ve cildin sonunda baş taraflardaki nüsha farklarını göstermiştir.[140]
5. A. J. Arberry ve Annemarie Schimmel de kitap ve makaleleri ile Mevlânâ'nın ve eserlerinin tanınmasını sağlamışlardır.
6. Bunlardan başka en mühimi Rückert Tholuck'un Almanca tercümeleri olmak üzere, Franz Rosenzweig'in yine Almanca ve F. Baudry'nin Fransızca *Mesnevî*'den bazı tercümeleri de vardır ve bunlar bizim ulaşabildikleri-

---

136 L. W. Carp, "Uluslararası Rûmî Derneğinin Çalışmaları", *Uluslararası İkinci Mevlânâ Semineri Bildirileri 15-17 Aralık 1976*, Güven Matb., Ankara, 1977, s.88, ss.88-91.

137 Nevit Oğuz Ergin, "Batıda Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, s.316, ss.315-321.

138 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.149; Lermioğlu, *Mevlânâ ve Yakınları*, s.49; Carp, agm, s.88; Hacıtahiroğlu, *age*, Önsöz, s.10-11.

139 İzbudak, *Mesnevî*, s.(Gölpınarlı, Önsöz, M); Carp, agm, s.89.

140 Gölpınarlı, *age*, s.150; Carp, agm, s.88; Kul Sadi, *age*, s.185; Türkmen, *age*, s.64.

mizdir.[141]

Mesnevî üzerine yapılan çalışmalara örnek olarak da şunları verebiliriz: İsmail Ankaravî'nin *Fâtihü'l-Ebyât*, Mesnevî'nin ilk on sekiz beytini ve anlaşılması güç diğer bazı kelimelerini şerheden bu risale, *Mesnevî Şerhi*'nin baş tarafında yayımlanmıştır. Ankaravî'nin *Câmiü'l-Ayât'*ı ise, Mesnevî'deki âyet-i kerîme ve hadis-i şerîflerle Arapça beyitlerin ve anlaşılması güç bazı terimlerin şerhidir. Ankaravî'nin Mesnevî'deki hikayeleri açıklayan bir diğer eseri ise, *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî'*dir.[142] Sûdî Efendi'nin *Risâle-i Müşkilât ve Istılahat-ı Mesnevî* isimli eseri. Fazlullah Rahimî (1924)'nin *Mesnevî'*den seçilmiş elli beş adet hikayeyi ihtivâ eden *Gülzâr-ı Hakikat* isimli eseri, Ahmed Remzi'nin *Mesnevî'*den münâcâtları ihtivâ eden ve 1917'de basılan eseri. Tahir Büyükkörükçü'nün, basılmış olan *Mevlânâ ve Mesnevî* ile *Mevlânâ ve Mesnevî Gözüyle Peygamber Efendimiz* adlı eserleri. Muhammed Hâşim (1122/1710) *Tashîh-i Mesnevî* Muhammed Şahin'in *Mesnevî'nin Tenkidi* isimli basılmış eseri. Hacı Ahmet Sevgi'nin *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler* adlı basılmış doktora tezi.[143] Fürüzanfer'in *Meâhiz-i Kasas ve Temsîlât-ı Mesnevî*, *Risale der Tahkîk-i Ahvâl ü Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammedî Mevlevî (*Tahran 1315*)* ve *Ehâdis-i Mesnevî* isimli basılmış Farsça eserleri. Dr. Muhammed Cevâd Şerîat'ın *Keşfu'l-Ebyât-i Mesnevî* isimli basılmış Farsça eseri gibi eserler.

Bunların dışında *Mesnevî* ile ilgili daha yüzlerce eser ve makale yazılmış ve yazılmağa devam edecektir. Mevlânâ, eserleri, Mevlevîlik ve bilhassa *Mesnevî* ile ilgili, Mehmet Önder, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu tarafından iki ciltlik bir *Mevlânâ Bibliyografisi* hazırlanmıştır. Bilhassa yurt dışındaki eserlerin tamamını ihtiva etmeyen bu bibliyografyada bile, matbu 3184 adet kitap ve makale ile, yazma 1470 adet eser ismi geçmektedir.[144]

---

141 Schimmel, "Rumi Calal al-Din", *The Encyclopedia of Religion*, XII, p.485; Carp, agm, s.89.

142 Yetik, agm, DİA, III, 212.

143 Günümüzde Mesnevî Şerhleri ile alakalı yapılan Doktora ve Yüksek Lisans çalışmalarından birkaçı şunlardır: Doktora Tezleri: İsa Çelik, *Âbidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2001, Basılmamıştır.); Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (MÜSBE., İstanbul 2002, Basılmamıştır.); Yüksek Lisans Tezleri: Saliha Baryaman, *İsmail Hakkı Bursevî Ruhu'l-Mesnevî (Birinci Cilt) İnceleme-Metin*, (UÜSBE., Bursa 1999, Basılmamıştır.); Selahattin Durgun, *Sarı Abdullah ve Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)*, (SÜSBE., Konya 1993, Basılmamıştır); Orhan Baştürk, *Sürûrî'nin Mesnevî Şerhi Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin ((s.a.v.)1b-40a)*, (SÜSBE., Konya 1997, Basılmamıştır.); Ömer Bektaş, *Rusûhî İsmail Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (SÜSBE., Konya 1993, Basılmamıştır.)

144 Güllüce, a.g.t., s.81.

1.1.6.6. Kaynakları

Mesnevî gibi, İslâm medeniyetinde önemli bir yer işgal eden ve asırlar boyunca okunan, tercüme edilen ve şerhler yazılan bir eserin kaynaklarının da başta Kurân-ı Kerîm ve Hadîs-i şerîfler olmak üzere İslâm kültürünü oluşturan temel unsurlar olması pek tabiîdir. Biz tesbit edebildiğimiz bu kaynakları aşağıya sıraladık:

1. İlhâm-ı Rabbânî: *Mesnevî*'nin önsözünde belirtildiği gibi Allah Teâlâ'nın verdiği ilhamın önemli bir yeri bulunmaktadır.
2. Kur'ân-ı Kerîm, İncîl ve Tevrât: *Mesnevî*'nin en önemli kaynağı Kurân-ı Kerîm'dir. *Mesnevî*'de 750'den fazla Kur'an âyetinin ele alınması bunun apaçık bir ifadesidir.
3. Hadîs-i şerîfler: Bedîuzaman Fürûzanfer çalışmaları neticesinde *Mesnevî*'de 745 hadis-i şerîf'in bulunduğunu ifade etmiştir.[145]
4. Sultânu'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled ve eseri *Maârif*
5. Tarîkat Şeyhi Burhâneddîn Muhakkik-i Tirmizî ve eseri *Maârif*
6. Sohbet Şeyhi Şems-i Tebrîzî ve eseri *Makâlât*
7. İlk Halîfesi Selâheddîn Zerkûbî
8. İkinci Halîfesi, *Mesnevî*'nin yazılma sebebi ve kâtibi Hüsâmeddîn Çelebî
9. Muhyiddîn-i Arabî ve onun talebesi ve üvey oğlu Sadreddîn Konevî
10. Gazneli Şair Hakîm-i Senâî ve eseri *Hadîkatü'l-Hakîka*
11. Ferîdüddîn-i Attâr ve eseri
12. İmam-ı Gazzâlî ve eserleri
13. Çevresinin kültürü ve atasözleri
14. Yunan felsefesi ve diğer felsefeler

1.1.6.6.1. *Mesnevî*'nin diğer kaynakları

1.1.6.6.1.1. İsmen Zikredilen Eserler

1. İmam-ı Kuşeyrî'nin *Risâle-i Kuşeyriye*'si. Bu eser *Mesnevî*'nin VI. cildinin 2655/2678. beytinde geçmektedir.

---

145 Bedîuzzaman Fürûzanfer, *Ehâdîs-i Mesnevî*, Müesseset-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1370.

2. Yine aynı beyitte geçen Ebû Talip el-Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb* isimli eseri.
3. Firdevsî'nin *Şâh-nâme*'si, I. cilt 3464/3486. beyitte geçmekte.
4. Filozof Beydaba'nın *Kelile ve Dimne* isimli eseri birkaç yerde ve yukarıdaki *Şâh-nâme*'nin geçtiği yerde geçmekte.
5. İmam-ı Buharî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ise, I. cilt 3470/3570 de geçiyor.

Bunlardan başka, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, *İlâhî-nâme*, *Hüsrev ve Şirin*, *Veys ve Ramin*, *Makâlât* (Muhammed Sururzî); fıkıhtan *Muhît* ve *Vasît* gibi eserlerin ismi geçmekte, Büyük Arap dili ve edebiyatı âlimi Sîbeveyh'ten nakiller vermekte ve Ebû Hanife, Şafiî, İmriü'l-Kays, Fahreddîn-i Râzî'den bahsetmektedir.[146]

1.1.6.6.1.2. İsmen Zikredilmeyen Eserler

Ömrünün çoğunu Mevlânâ ve *Mesnevî* araştırmalarına ayırmış, değerli bilim adamı ve Mevlânâ uzmanı Fürüzanfer,[147] *Meâhiz-i Kasas ve Temsîlât-ı Mesnevî* adlı Farsça eserinde; *Mesnevî*'ye kaynaklık etmiş ancak *Mesnevî*'de isimleri verilmemiş birçok eseri tesbit ederek *Mesnevî*'deki bilgilerle, o eserlerdeki bilgileri karşılaştırmış, Mevlânâ'nın bu eserleri okuyup ilgili bilgileri oralardan aldığını ortaya koymuştur.[148]

146 H. Ritter, "Celâleddîn-i Rûmî", *İslâm Ansiklopedisi*, III, 57, ss.53-59; Fürûzanfer, *Mevlânâ Celaleddin*, s.46vd; Arberry, *Tasavvuf*, s.104; Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*,s.155-160; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.261; Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş*, s.13; Ahmet Yaşar Ocak, "Mevlânâ Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlânâ", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s.92-93, ss.88-97; a.mlf., "Bir 13. Yüzyıl Mutasavvıf ve Sûfîsi Olarak Mevlânâ Celâleddîn Rûmî", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s.142, 144, ss.137-147; Ali Nihad Tarlan, "Bir Rübâînin Düşündürdükleri", haz.Adnan Siyadet Tarlan, *Ali Nihad Tarlan Hayatı ve Eserleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1995, s.92, ss.87-93; Güllüce, a.g.t., s.90-94.

147 Feridun Nafiz Uzluk, Fürûzanfer, *Mevlânâ Celaleddin Tercümesi,* (Çevirenin önsözünde) s.25-33; Orhan Bilgin, "Bedîuzzaman Fürûzanfer", *DİA*, V, 327-328.

148 Bedîüzzaman Fürûzanfer, *Meâhiz-i Kasas ve Temsîlât-ı Mesnevî,* 4.bs., Muesseset-i İntişarât-ı Emîr Kebîr, Tahran, 1370, Mukaddime, A-D; *Tefsîr ve Üsûlü ile İlgili Olanlar*: *Tefsîr-i Ebû'l-Fütûh-i Razî*-Cemalüddîn Hüseyin er-Râzî (Farsça Tefsir VI. asır), *Tefsîr-i Kebîr*-Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Nisâbûrî*, Nizâmuddîn Hasan el-Kûmî, *Tefsîr-i Taberî*-İbn-i Cerîr et-Taberî, *Tefsîr-i Zemahşerî*-Zemahşerî, *Tefsîr-i Sülemî*-Sülemî, *Müfredât*- Rağib el-İsfehanî, *Esbâbu'n-Nüzûl*-Vahidî. *Hadîs ve Rical Kitapları*: *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Delâilu'n-Nübüvve*-Ebû Nü'aym el-İsfehânî, *Muvatta*-İmam Malik, *Müstedrek*-el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Nevâdirü'l-Usûl*-el-Hâkim et-Tirmizî, *Sıfatu's-Safve*-Abdurrahman b. İbnü'l-Cevzî, *Tabakât*-İbn Sa'd, *Usdu'l- Ğâbe*- İbnü'l-Esir. *Fıkıh ile ilgili Olanlar*: *Hidâye*-el-Merğinânî. *Kalâm İle ilgili Olanlar*: *El-Milel ve'n-Nihal*-Şehristâni. *Tasavvuf ile İlgili Olanlar*: *Esrârü't-Tevhîd*-Muhammed b. Münevver b. Ebî Daîd, *Hilyetu'l- Evliyâ*-Ebû Nu'aym el-İsfehânî, *el-Lüma'*-Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *Keşfu'l-Mahcûb*-Hucvirî, *Telbîsu*

1.1.6.7. Muhtevası ve Üslûbu

Yaşamı ve düşünceyi zayıflatan hususiyetlerin ve dış görünüş itibariyle güzel, fakat içten içe uyuşturan edebiyatın Müslüman Asya'nın kanını tamamen emmiş bulunduğu ve Moğollar'a kolay bir zafer yolu açtığı bir dönemde, Müslüman dünyasına gelen Mevlânâ, toplumun hayatındaki zafiyeti, beceriksizliği, yetersizliği görmüş ve bir bölge ya da arazi biçiminde tasarladığı sosyal vücûdun çöküşünü farketmiş[149] hayatını buna engel olmaya adamış, ölümsüz eserler vermiştir. İşte Mevlânâ'nın İslâm dünyasında bir mukaddes kitap saygısıyla tanınmış ve çok sevilmiş eseri, *Mesnevî*'sidir. Aruz'un "fâ'ilâtun fâ'ilatun fâilun" vezniyle ve *Mesnevî* şekliyle tertiplenen bu eser 6 ciltte 25618 beyit halinde söylenmiştir.[150]

Mesnevî'nin konusu, bizzat *Mesnevî*'nin her cildinin baş tarafındaki *Mukaddime*'leri, bilhassa birinci cildin başındaki "Dibâce"si ve "ilk on sekiz beyit"te ifade edilmiştir. "Mağz-ı Kur'ân" (Kur'ân'ın özü) olarak da tanımlanan *Mesnevî*'nin konuları şu şekilde sıralanabilir: Allah-insan-kainat, şerîat, tarîkat, hakîkat, marifet, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, seyr ü sülûk dereceleri, kalbî hastalıkların şifası, güzel ahlak, aşkullah, marifetullah, likâullah, ilim, irfan, ihsan ve hikmet… Bir başka deyişle Mesnevî, Allah Teâlâ'nın azameti, isimleri, sıfatları, sonsuz kudreti, O'nun Yüce Peygamber'i, düstûr-u kâinat olan Kitab-ı Kerîm'i, İslâm dini ve Yüce Allah'ın has kullarının hâllerinden

---

İblîs-Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî el-Bağdadî. *Hikmet ve Felsefe ile İlgili Olanlar*: *İskender-nâme ve Divân-ı Mecnûn*-Nizâmî, *Merzubân-nâme*- Merzubân b. Rüstem b. Şervin, *Rabi'u'l-Ebrâr*- Zemahşerî, *Cevâmi'u'l-Hikayât*-Avfî, *Acâib-nâme* (*Acâibu'l-Buldan*)-Ebû'l-Müeyyed el-Belhî, *Muhadârâtu'l- Udebâ*-er-Râğib el-İsfehânî, *Nesru'd-Dürer*-Ebû Said, *Kâbûs-nâme*-Keykâvûs, *Sindbad-nâme*- Meçhûl (Rûdekî'nin Farsça manzûm Çevirisi.) *Lügat ve BelagâtÎle İlgili Olanlar*: *Nehcü'l-Belağa*-Hz. Ali, *Kitâbü'l-Hayavân ve el-Beyân ve't- Tebyîn ve Kitâbü'l- Buhelâ*-Cahiz, *el-Ikdu'l-Ferîd*-İbn Abdi Rabbih, *Kitabu'l-Egânî*- Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*-İbn Kuteybe, *Mu'cemu'l-Udebâ ve Mu'cemu'l- Buldân*-Yakut el-Hamevî, *Divân-ı Mütenebbî*-el-Mütenebbî, *Mu'cemu'l-Emsâl*-Meydânî, *Mu'cemu'ş- Şu'arâ*-Mezubânî, *Sıhah-ı Cevheri*- Cevherî, *el-Kitâb*- Sibeveyh, *Tâcu'l-'Arûs*-ez-Zebidî, *Kitâbu'l-Ezkiyâ*- Ebu'l- Ferec İbn Kayyım İbnu'l- Cevzî. *Tarih İle ilgili Olanlar*: *Tarih-i Taberî*-İbn Cerir et-Taberî, *Kasasu'l-Enbiyâ*-Saâlebî, *Sîretu İbn Hişâm*-İbn Hişâm, *el-Kâmil fi't-Târîh*-İbnu'l-Esir, *en-Nücûmu'z-Zâire*-İbn Tağriberdi, *Letâif*-Ubeyd-i-Zâkânî, *Tarîhu Bağdat*- El-Bağdadî, *Tarih-i Beyhâkî*, *Kasas-ı Enbiyâ*-Kisâî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*-İbn Kesîr. *Tıp ile İlgili Olanlar*: *El-Kanûn*-İbn Sinâ, *Zahîre-i Harzemşâh*-İsmail Cürcâni. 89. (Fürûzanfer, *Meâhiz-i Kasas*, Mukaddime, A-D; Güllüce, a.g.t., s.94-95.)

149 Muhammed İkbal, *Yansımalar: Gençlik Notları*, haz.Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s.79.

150 Banarlı, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 313.

bahseder.[151]

Varlıkta birlik anlayışını birtakım hayâlî ve realist hikâyelerle; insanlar arasında olduğu kadar, hayvanlar arasında geçen vakalarla; teşhis ve intak sanatlarıyla tanıtmaya çalışan bu çeşit mesnevîlerin ilk örnekleri İran edebiyatındadır. Hakim Senâî'nin (1150) *Hadîkatü'l-Hakîka*'sı ve Feridüddin Attar'ın (1193) *Mantıkü't-Tayr*'ı bu tür mesnevîlerin klasik örnekleri arasındadır.[152]

Mevlânâ Celaleddin'in babasıyla beraber Hicaz'a göçerken Nişapur'da karşılaştıkları büyük İran sûfî şâiri Feridüddin Attâr'ın, daha çok küçük yaştaki Celaleddin'e büyük iltifatta bulunduğu bir hakikat ise Mevlânâ'nın böyle bir eser telifinde unutulmaz bağlılık duyduğu Attar'ı üstad edinmesi çok tabiîdir. Ancak böyle vefalı hatıralar ve klasik sanatlardaki, "eski üstadların izinde yürüme terbiyesi" de müessir olmakla beraber *Mesnevî*'nin ilham aldığı asıl kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Mevlânâ bu büyük eserinde Kur'ân-ı Kerîm'e ve onu getiren Hz. Muhammed'e derin anlayış ve inanışla bağlıdır. O kadar ki, *Mesnevî*'yi Kur'ân-ı Kerîm'in şiir ve hikâye sanatıyla ve Mevlânâ tarzı bir duygu ve düşünce üslûbuyla ifadelenmiş, Kur'ân'ın manzum tefsiri diye nitelemek mümkündür. Mevlânâ, *Mesnevî* vasıtasıyla öğrettiği, Allah'a varma yollarını Kur'ân'dan âyetler getirerek Peygamberimiz'den hadîsler hatırlatarak ve bunları derin anlayışlarla açıklayarak tanıtmak sevdasındadır.[153]

56 bin dizeyi aşkın olan *Mesnevî*'de, yüze yakın ehlî ya da vahşî hayvanın yaşam öyküsü, onlarla ilgili binlerce hikâye vardır. *Mesnevî*'de 755 Kur'ân âyeti ele alınır. 39 kez Cebrâil'den, 62 kez İbrahim Peygamber'den, 70 kez Süleyman Peygamber'den, 44 kez Davud Peygamber'den, 85 kez İsâ Peygamber'den, 76 kez Hz. Mûsâ'dan, 103 kez Hz. Yûsuf'tan, 27 kez Hızır'dan, 29 kez Hz. Ömer'den, 28 kez Hz. Ali'den, 24 kez Bâyezîd-i Bistâmî'den, 42 kez Hüsameddîn adıyla seslendiği, Hüsameddîn Çelebî'den, 796 kez Şeytandan, 16 kez İblis adıyla yine Şeytandan söz edilmiş ve hepsi de öyküleriyle konu edinilmiştir. Bunlardan ayrı olarak yüzlerce kabile, kent ve yöre adı ve hikâyesi anlatılır.[154]

---

151 Büyükkörükçü, *Mevlânâ ve Mesnevî*, s.61-62.

152 Banarlı, *age*, I, 313-314; Adnan Karaismailoğlu, "Tasavvufi Şiir Geleneğinde Mevlânâ'nın Yeri ve Önemi", *6. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 24-25 Mayıs 1992*, Konya 1993, s.88, ss.87-90.

153 Devletşâh, *age*, I, 299; Banarlı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 314; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s.393; Hilmi, agm, s.148; Mütevelli, agm, s.59.

154 Rüştü Şardağ, "Mevlânâ ve Mesnevî'deki Üslup," *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya 1983, s.125, ss.125-129.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki üslûbu ile Divân-ı Kebîrdeki üslûbu arasında hemen hemen hiç bir fark yoktur. Her iki eserde de en bariz hususiyet, külfetsizliktir. Hatta bu külfetsizlik kafiyeye bile tesir eder. Zaten büyük bir düşünce mahsulü olmakla beraber üzerinde durulmayan, uğraşılmayan tedâîlere uyularak akla geldiği ve eski tabirle içe doğduğu gibi söylenen sözlerin, böyle olmasından daha tabiî bir şey yoktur. Mevlânâ düşüncelerini uzun uzun mülahazalarla bir kağıda tesbit edip, sonra yine aynı teemmüllerle onu düzeltmeye uğraşmış değildir. Mevzu esasen hazırdır. Şairliğin en büyük meziyetlerinden biri ve belki birincisi olan tedâî kabiliyeti Mevlânâ'da misli görülmemiş bir derecededir. Zamanın bütün bilgilerini en ince noktalarına kadar bilen, bir kaç dile sahip olup bütün şairleri okumuş bulunan; bunlarla beraber fevkalade seyyal bir zeka, çok ince bir rûh, eşsiz bir vecd, örneksiz bir aşk, emsalsiz bir seziş ve buluş kabiliyetinin; neşenin, coşkunluğun, hayranlığın, hülasa bütün bir mana âleminin mümessili olan Mevlânâ, *Mesnevî*'yi söylüyor, zihninde bahisler bahisleri kovalıyor, bu bahislere uygun hikayeler hikayeleri hatırlatıyor, sözler bu sûretle uzayıp gidiyor. Bir hikayeyi anlatırken hikayedeki bir insan veya hayvana söz söyletmeye başlıyor, fakat derhal söz söyleyen kendisi oluyor. Mevlânâ bütün coşkunluğuyla hitaba başladı mı; o basit hikaye birden bire canlanıyor, artık kelimeler ateş ve gözyaşına dönüşmüştür. Şaşılacak en mühim nokta şudur: İnsan konuşurken bile bazen duraklar, kekeler söz bulamaz, halbuki Mevlânâ'nın sözü, o kadar kolaylıkla, sekmeden, duraklamadan, sürçmeden akmaktadır ki; tekrarlar, tertipsizlikler, ihmaller *Mesnevî*'de gâyet tabiî görülmektedir.[155]

Şair önce büyük bir hikâyeye başlıyor, bu hikâyeyi bitirmeden tedaî yoluyla hatırladığı bir başkasına geçiyor; sonra onun da içinde bir veya birkaç hikâye sıralayarak bütün bunları, birer birer ustalıklı bir neticeye bağlıyordu. Sayfalar dolusu bu hikâyeler, yer yer, hikmet dolu beyitlerle; en büyük sevgiliye karşı duyulan aşkın terennümleriyle; Allah'a yalvarışlarla ve her birinden alınacak hisseleri belirten söyleyişlerle süsleniyordu. Mevlânâ, kendisine kadar görülmemiş derecede zengin bir bilgi, görgü, duygu, düşünce, hikmet ve hakikat hazinesini bir kitapta topluyordu. Bir nur, aşk ve kudret sentezi halinde var, iyi ve güzel olan Allah'tan bir gün tekrar ona kavuşmak için ayrılan rûhun bütün macerası, hicranları, arayış ve buluşlarıyla, bir madde ve ihtiras yuvası olan nefsin buna engel olmak yolundaki bütün azgınlıkları bu kitapta hikâye ediliyordu. Mevlânâ, insanlık mâcerasını saran çeşitli hayat hadiselerinden, en basit ve ola-

155 İzbudak, *age*, I, (Gölpınarlı, Önsöz .C-D).

ğan vakalardan; bunlara derin bir görüşle bakarak; akıllara hayret verecek dersler, ibretler, hikmetler ve neticeler çıkarmakta tam bir dehâ gösteriyordu. *Mesnevî*, mürîdlere tasavvufu öğretici bir kitap olduğu halde yer yer, fikrî ve hissî heyecanın sihirli musikisiyle de gönülleri fethediyordu.[156]

Mevlânâ, *Mesnevî*'yi, sâlikleri irşâd etmek, kurduğu tarîkat esaslarını telkin etmek ve öğretmek maksadına hizmet eden bir vasıta olarak kullanmıştır. Mevlânâ, eski mutasavvıf şâirlerin usullerine uyarak her fikri, nasihati ve nazariyeyi münasip bir hikâye ile anlatmaktadır.[157] Mevlânâ'nın müridi Muhammed İkbal bu hususu şu şekilde izah etmektedir: Yaşamın en derin gerçeklerini sade hikayeler ve temsillerle ortaya koymak için alışılmışın dışında bir zeka lazımdır. Hz. İsâ, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Shakespeare ender görülen bu zekanın sadece üç örneğidir.[158]

Mevlânâ, "*Mesnevî*"sinde yalnız tarîkat bilgileri vermiyor; aynı zamanda şarkın eski efsanelerinden; peygamberlere ve evliyâya ait menkıbelerden faydalanarak hikmetler de sunuyordu. Bu yüzdendir ki, astronomiden tıbba; din, felsefe ve sosyal bilgilerden psikolojiye kadar maddî ve manevî nice ilimlerin ışığı altında söylenmiş bu manzum hikmetler ve hikmet dolu hikâyeler kitabı asırlardan beri her devri ve her zekayı tatmin edecek bir bilgi, ilham ve tefekkür kaynağı olmuştur. Mevlânâ bu eserinde, bin bir engeli aşarak, insan olma derecesine yükselmiş rûha, vücutta bulunduğu müddetçe edep ve tevazu tavsiye ediyor; ibâdet ölçüsünde çalışma şevki duymanın zevkini bildiriyordu. Onun insan rûhunda en ayıpladığı dalalet, hasetti. Hasedin korkunç pençesine tutulan insan ne kadar kötülükler yapabilir; kıskanmanın ve aşağılık duygusunun buhranları içinde ne tür bayağılıklara düşebilirdi? Bunları bir ömür boyu incelemiş gibi, insanı şaşırtacak kadar çok sayıda misallerle anlatıyordu. Diğer insan dalaletleri üzerinde de aynı usûl ve üslûpla duruyordu.

Rûh hastalarının, kara sevdaya tutulmuşların dertlerini nabızlarının atışından anlamayı mümkün gören ve gereken devâyı bu gizli rûh kıvranışlarına göre vermeğe çalışan bir tıp ve tedavi anlayışını doğru ve güzel buluyordu. İnsanlar arasında gerçi en güzel anlaşma vasıtası gönül diliydi. Fakat Mevlânâ, birbirlerinin lisanından anlayan insan olmanın faziletini dile getiriyor; insanlara bağlayıcı ve müşterek bir dil tavsiye ediyordu. Mevlânâ, bütün rûh ve vücut illetlerinin devasını, insanı her dertten kurtaran, pişirici, yüceltici bir aşkta hatta

156 Banarlı, *age*, I, 314

157 Köprülü, *age*, s.194-195.

158 İkbal, *Yansımalar*, s.38.

bu ilâhî aşkın ıstırabında buluyordu. Böyle bir aşka: "Ey bizim sevdası güzel aşkımız! Ey bizim her derdimizin tabibi şad ol!" diye seslenmesi bundandı.[159]

Mesnevî'nin şiirlerinin değeri onların spekülatif değil, pratik oluşlarından kaynaklanmaktadır. Onların nihaî hedefi, bugün insan hayatının sefilliklerine tahammül edenleri mutluluk ve huzur dünyasına iletmektir. *Mesnevî*, hemen her yerinde Rûmî'yi, kendisini başkalarını mükemmel kılmaya adamış, Allah yolcularını ruhen geliştiren ve onların ihtiyaçlarına ustalıkla cevap veren mükemmel bir ruhî önder olarak takdim etmektedir.[160]

Mesnevî hikayeleri, insanoğlunun dikkatini hakikatler üzerine çekmek için hazırlanmış lâtif birer tuzaktır. Bizzat büyük velinin dediği gibi, bunlar bağların, bostanların etrafını çeviren dikenli çitler gibidir, ta ki yanından ve etrafından geçenlerin eteklerine takılıp kendine çeksin. Böylece de bir zaman olsun hakikatlerin üstünde duraklatsın."[161]

Kur'ân'ın bâtınî bir tefsirinden başka bir şey olmayan *Mesnevî* içinde teoriden pratik tavsiyelere kadar tasavvuf geleneğinin bütün unsurlarını barındıran büyük bir irfan okyanusudur. Bu büyük eserde sembolik ifadeler, alegorik rivayetler ve metafizik anlatımları muhtevi beyitlerle tasavvufî hakikatleri öğretmek için şiirin kullanımı adetâ bir zirveye ulaşmaktadır. Dolayısıyla Mesnevî'de şiir insanı manevî bir sarhoşluğa sevk eden bir araç veya aracı değil, aksine hakikati idrak ettiren bir uyanıklık ifşa etmektedir.[162]

Mesnevî'de yer yer görgünün; düşüncenin türlü hayat vakalarındaki mânayı kavrayışın kuvvetli realizmi görülür. Aynı realizm içinde yine de sırrî incelikler; okuyana iman ve heyecan veren müstesnâ ifadeler duyulur. *Mesnevî*'deki hikâyelerin biraz açık saçık sayılanları da vardır. Bunlar çok kere tenkide uğramıştır. Mevlânâ'nın realist görüşlerle naklettiği bu gibi hikâyeleri müdâfaa edenler; onun bu muazzam eserini çocuklar için yazmadığını ifade etmişlerdir.[163]

Merhum Selçuk Eraydın, "*Mesnevî*'deki bazı hikayelerin müstehcen oluşu-

159 Banarlı, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 314.

160 A. J. Arberry, "Tasavvuf", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*,haz. P. M. Holt ve Diğerleri, çev.: Yaşar Nuri Öztürk, IV, s.171, ss.145-176.

161 Semiha Ayverdi, "1959 Şeb-i Arûz Konferansı", *Âbide Şahsiyetler*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, s.17, ss.12-18.

162 Seyyid Hüseyin Nasr, "Sûfîlikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Adnan Aslan, s.201, ss.191-207.

163 Banarlı, *age*, I, 314.

nun hikmetini şöyle açıklar:

> "*Mesnevî*'deki hikayeleri müstehcen dinlerseniz elbette müstehcen olur. Oradaki sembolleri de değerlendirmek lazımdır. Kur'ân-ı Kerîm'de semboller vardır. O kafadan o zihniyetten hareket ederseniz, Kur'ân'da da (haşa) müstehcen şeyler bulursunuz. Hanımlarla neden, nasıl ilişki kurulacağına dair açık beyanlar vardır. Bunlar birer irşâd metodudur. Bu irşâd metodunu terk edemezsiniz, bu birincisi. İkincisi; semboller, kelimeler gibi değildir. Kelimelerin manası değişir, zamanla unutulur. Yüz sene sonra aynı kelime başka manalara çekilebilir, ama semboller değişmez. Buradakiler teşbihtir. Bu teşbihleri hakikat zannedip, bunları müstehcen olarak değerlendirmek yanlıştır. Mesela orada bir eşekle cariyenin ilişkisine imrenen bir sâhibenin durumu anlatılır. Orada eşek dünyayı sembolize etmektedir. Yani dünyayı ölçülü kullanmazsanız sizi parçalar, yer bitirir, denmek istenmektedir. Şehvet dünyadaki en güçlü timsaldir. Hz. Mevlânâ, bu sözleri ile müstehcenliği tarif etmemiştir. Ama insanlar onu müstehcen olarak görmek isterlerse öyle olur. Bundan hikmet ve ders almak isterlerse, hakiki manaları aramak gerekir."[164]

Mesnevî'deki hikâyelerin anlaşılması kolay görülen başlıkları vardır. Fakat, bunların mecazî mânası, ihtiva ettikleri tasavvufî remizler içinde alabildiğine derindir.[165] Neticede, Hz. Mevlânâ, şarkın kültür hazineleri içinden seçip *Mesnevî*'sine aldığı hikayeleri, kendi üslûbu ve tefekkürü ile değerlendirip, günlük hayatımıza ışık tutan realist bir terbiyeci[166] olarak karşımıza çıkmaktadır. *Mesnevî*'yi her okuyan ondan istifade eder ama doktorlar, psikologlar, sosyologlar ve hukukçular onu tetkik ettiklerinde toplum için daha faydalı görüş ve buluşlar elde ederler.[167]

1.1.6.8. Önemi

Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nin takdim yazısında şu ifadeler yer almaktadır:

> "*Fusûsu'l-Hikem* ve *Mesnevî* şerhlerinin İslâm ilim ve düşüncesindeki yeri ne olabilir? sualine cevap vermek, bir bakıma daha umumi bir planda, tasavvufun İslâm ilimleri ve düşüncesindeki yeri nedir? sualinin cevabı olarak ele alınabilir. Zira Gazzâlî'nin *İhyâu*

---

164 Selçuk Eraydın, "Bizim Neslimiz Mevlânâ'yı Bilmiyor", Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler, haz. Vedat Genç, İstanbul 1994, s.149-150, ss.146-151.

165 Necla Pekolcay, "Mevlânâ'nın İslâm Dininden Aldığı Genişleyen Tesir Gücü", *İslâmî Edebiyât*, (Ekim-Aralık 1990), Dönem: 3, Sayı: 2, s.10, ss.10-12.

166 Ayverdi, "Mesnevî Terbiyesi ve İnsanlık Alemi", *Âbide Şahsiyetler*, s.35, ss.29-43.

167 Arif Etik, "Mevlânâ'da Hakka Yakarış ve Yalvarış," *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, s.51, ss.50-55.

> *Ulûmi'd-Dîn*'inden itibaren denilebilir ki, bütün düşünce akımları tasavvuf içinde ve büyük mutasavvıfların şahsiyetinde "terkîb"e ulaşmış, bilhassa Osmanlı münevveri bu terkîbi *Fusûsu'l-Hikem* ve *Mesnevî*'de bulmuş ve şerhlerinde bunu ifade etmişlerdir. Bu terkîbi XIV-XVII. asırlar arasında kültür ve medeniyetinin her sahasında en yüksek seviyede yaşatmıştır. Sonraki asırlarda da bu anlayışın akislerinin bütün gerileme ve yıkılış alâmet ve şartlarına rağmen, Müslüman-Türk ilim, fikir ve sanatında devam ettiğini görürüz. *Fusûs* ve *Mesnevî* şerhleri de bu "sentez"in Osmanlı'yı Cumhuriyet Türkiye'sine birleştiren köprüleri olarak kabul edilebilir. Yeni bir devrin başlangıcında dinî düşünce ve ilimlerin ihyasında, geçmişte olduğu gibi yine tasavvufun merkezî bir rol oynayacağını, tasavvufî eserlerin de bu yeni "terkîb"de klasik metinleriyle temel taşları olacağını kavrayabilmek, muhakkak ki gelecekte yapılacak olan işlerde isabetli adımlar atmak imkânı verecektir."[168]

Mesnevî, yalnız Mevlânâ'nın değil, belki tasavvufî edebiyatın da en önemli mahsulüdür.[169] Tarîkatlarda, şeyhlerin yazdığı kitaplar ayrı bir önem taşır. Bunlar arasında Mevlânâ'nın "*Mesnevî*"sinin daha yaygın bir şöhreti bulunmaktadır.[170] *Mesnevî*, Heratlı Câmî tarafından "Fars dilinde Kur'ân" olarak isimlendirilmiştir.[171] Muhammed İkbâl de aynı kanaati paylaşmaktadır.[172] Yine Banarlı'nın deyimiyle *Mesnevî*, Kur'ân-ı Kerîm'in Mevlânâ çapında bir velî tarafından yapılmış, heybetli bir tefsiridir.[173] Seyyid Hüseyin Nasr'a göre ise, *Mesnevî*, Kur'ân-ı Kerîm'in geniş bâtınî bir yorumudur. Bu nedenle de *Mesnevî*'ye "deryâ-yı ma'rifet" adı verilmiştir.[174]

Yedi asırdan beri İslâm dünyasının aklî, ilmî ve edebî sahaları devamlı *Mesnevî*'nin nameleriyle çınlamış, akıllara yeni fikir, rûhlara yeni ilham bah-

---

168 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, 2.bs., İFAV Yay., İstanbul 1994, I, 7.

169 Köprülü, *age*, s.194; Mesnevî hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Abdülbaki Gölpınarlı, "Mevlânâ'nın Mesnevîsi", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, haz. Vedat Genç, MEB., İstanbul 1994, ss.159-165.

170 Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 3.bs., Dergah Yay., İstanbul 1990, s.109.

171 Schimmel, "Rumi Calal al-Din", *The Encyclopedia of Religion*, XII, pp.482; Linda Hess-Annemarie Schimmel, "Islamic Poetry", *The Encyclopedia of Religion*, XI, p.387, pp.386-387; Fazlur Rahman, "Islam", *The Encyclopedia of Religion*, VII, 315, pp.303-322; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam*, Oxford University Press, London, 1971, p.61; Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, s.161.

172 Yaratılışı Allah sevgisiyle yoğrulan Hak Pîr'i (Mevlânâ) bana yüz gösterdi. O pîr ki Kur'ânı Fars diliyle yazdı. Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz Benlik ve Toplum*, çev.: Ali Yüksel, 2.bs., Birleşik Yay., İstanbul 1996, s.26.

173 Nihad Sâmi Banarlı, *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyât, İstanbul 1984, s.215.

174 Nasr, *İslâm Sanatı*, s.161, 164.

şetmiştir. Her devirde âlimler, şâirler ondan yeni konular, yeni üslûplar ve yeni ifadeler almışlardır. *Mesnevî*, onların düşünce güçlerini ve edebî yeteneklerini geliştirmiş, kendi dönemlerine ait sorunlarını ve şüphelerini gidermek ve çözmek için ondan yeni yeni deliller, kafalara yerleşen misaller, gönülleri hoş eden hikâyeler ve taze taze yollar bulmuşlardır.[175]

Mesnevî, yalnız Hindistan, İran, Türkiye gibi Doğu ülkelerinde değil, hemen bütün batı ülkelerinde de tanınmış bir eserdir. Eserin İngiliz, Fransız, Alman ve Urdu dillerinde tercümeleri vardır. *Mesnevî*'nin uzun ve ciddi bir çalışma ile meydana getirilmiş izahlı ve tenkitli bir tabı İngiliz Şarkiyatçısı Reynold Alleyne Nicholson tarafından yapılmıştır. Adı geçen şerhin *Commentary on the Mathnawi of Jalaluddin Rumi* (Londra 1937) ve *The Mathnawi of Calaluddin Rumi* (Lahore 1989) isimli iki baskısı bulunmaktadır.[176]

Hülâsa, *Mesnevî*, ebedî vuslat duyarlığı içinde ayrılıklardan bahseden bir şah beyitle başlayan ve yirmi beş bin beyit devam eden bu hasret-vuslat musikisînin bir şah beyitle son bulduğu bir şah eserdir. *Mesnevî*'nin ilk ve son beyitleri:

Dinle Ney'den duy neler söyler sana
Derdi vardır ayrılıklardan yana.
Gönlümde coşan o söz, o kutlu yerdendir
Zira gönülden gönüle pencere vardır.[177]

1.1.6.9. Tesirleri

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin Türk ve İran edebiyatları üzerinde büyük tesirleri olmuştur.[178] Türk edebiyatına kaynaklık eden eserler arasında Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevî-i Şerîf*'i mühim bir yer tutmaktadır.[179] Hatta *Mesnevî* başlı başına bir Mevlevî ve *Mesnevî* edebiyatının doğması-

175 Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi,* çev.: Yûsuf Karaca, Kayhan Yay., İstanbul 1992, I, 514.

176 Banarlı, *age*, I, 314-315; Aytekin, a.g.t., s.224.

177 Fevzi Halıcı, "Mevlânâ Seminerini Açış Konuşması", *Uluslararası İkinci Mevlânâ Semineri Bildirileri*, s.2, ss.1-2.

178 Cahid Baltacı, "Osmanlı Eğitim Sistemi", *Osmanlı Ansiklopedisi,* I-VII, Ağaç Yay., İstanbul 1993, II, 137, ss.5-145; Hz. Mevlânâ'nın ve Mesnevî'sinin Hindistan'daki tesirleri için bakınız: Annemarie Schimmel, "Mevlânâ Hindistan'da", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, haz. Feyzi Halıcı, Güven Matbaası, Ankara 1978, ss.69-78.

179 Kemâl Yavuz, *Mevlânâ Mesnevî-i Murâdiyye,* Muînî'nin çevirisinden, Kültür ve Turizm Bakan-

na kaynaklık etmiştir.

Moğolların malum zulmü sonrasında, Anadolu insanının bütün zor şartlara rağmen yaşaması, gelecek için hazırlanması ve yepyeni imanlı ve mücahid bir neslin yetiştirilmesi lazımdı. Ârifler bu görüşte idiler. Mevlânâ da bunların başında gelmekteydi.[180] Mezkur hadîselerin akabinde, İslâm birlik ve imanının yeniden kurulacağını müjdeleyen ümit ve vecd ifadeleriyle dolu olan *Mesnevî*,[181] Mevlânâ'nın benliğini zâhirî ilimlerden ledün ilmine çevirdiği ve bütün şümulüyle her sahada tam kemalini bulduğu bir zamanda yazılmış en son eseridir.[182]

Mevlânâ'nın iyilik, doğruluk, hoşgörü, merhamet ve sabır gibi ahlâk güzelliklerine dayalı sevgi ve huzur felsefesi, daha yaşadığı çağda, ülkenin birlik ve bütünlüğünde bütün yapıcılığıyla rol oynadığı gibi ebedî âleme göçtükten sonra da birleştirip bütünleştiriciliğini sürdürmeye devam edegelmiştir.[183]

Mesnevî, İslâm âleminin, hatta doğudan batıya bütün insanlık âleminin düşünce ve edebiyatına derin etki yapmış, uzun süren ve sürecek olan bir tesir bırakmıştır. Bilhassa İslâm dünyasının büyük bir bölgesini bu kadar geniş ve uzun süre etkileyen böyle bir eser, İslâm edebiyatında çok az bulunabilir. *Mesnevî*'nin Farsça olması ve İslâmî ilimlerin kaynaklarının çoğunun Arapça oluşu, Arapların bu esere fazla ilgi göstermelerine mani olsa bile, bu eser Hindistan'dan Avrupa'nın içlerine kadar, büyük bir İslâm bölgesinde kesin bir şekilde etkili olmuştur.[184] Nitekim Avrupa müsteşrikleri arasında hususî bir yeri olan Purgstall, Mevlânâ'nın eserlerinden uzun uzadıya bahsettikten sonra, "*Mesnevî*'nin Ganj nehrinin kenarından tâ Boğaziçi kıyılarına kadar bütün mutasavvıflarca okunması elzem olan bir kitap olduğunu" söylemektedir.[185]

Mevlânâ'nın vefatından iki asır sonra, *Mesnevî* ta Bengal'in doğu hudutlarına kadar şöhret kazanmış, sadece Bengal'deki Müslümanlar değil, Hindu din

lığı Yay., Ankara, 1982, Önsöz, s.V; Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Trimingham, *age*, s.60-62.

180 Kul Sadi, *age*, s.22.

181 Aksun, *age*, VI, 427-428.

182 Koner, *age*, s.XVI-XVII.

183 Müjgan Cumbur, "Mevlânâ'nın İlk Mütercimi Gülşehri" *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, s. 31, ss. 31-35.

184 en-Nedvî, *İslâm Önderleri*, I, 514.

185 Sofi Huri, "Garb Tefekkür Âleminde İslâmiyetin Tesiri ve Hz. Mevlânâ", *Türk Yurdu*, *Mevlânâ Özel Sayısı*, 1964, s.62.

adamları bile Hz. Mevlânâ'nın sözlerini zevkle okumuşlar.[186] Hindistan'da ilk defa Çırâğ-ı Dehlî tarafından sohbetlerde okunan Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si tasavvufî düşüncenin yayılmasında etkili olmuştur.[187]

Mesnevî, Tanzimat öncesinde olduğu gibi, Tanzimat'tan sonra Batı kültürü etkisinde kalarak yetişen edebiyatçılarımıza da tesir etmiştir. Âsaf Halet Çelebî ve Yahya Kemal Beyatlı bunlardandır. Yahya Kemal'in:

Mesnevî şevkini eflâke çıkarmış nâyız.
Haşre dek hem-nefes-i Hazret-i Mevlânâ'yız

beyti, bu tesirin bir ifadesidir.[188]

Mesnevî'nin İslâmî ilimlere tesiri, edebiyata olan tesirinden az değildir. İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* ve Alûsî'nin *Rûhu'l-Meânî* isimli tefsirlerinin önemli kaynaklarından biri olmuştur. Tasavvufî eserlere de büyük ölçüde tesir etmiş, Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs* isimli eserinde ondan şiirler nakletmiştir. İbrahim Hakkı Erzurumî, *Marifetnâme* isimli önemli ansiklopedik eserinde *Mesnevî*'den 201 beyit iktibas etmiştir. Hindistanlı büyük düşünür, XX. asrın Mevlânâ'sı olarak bilinen Muhammed İkbal de *Mesnevî*'den çokça etkilenenlerdendir. Hatta Mevlânâ'nın âlemşûmul kuvveti, insana ruhanî miracı yaşatan dinamik aşkı mükemmel bir şekilde İkbal'in eserlerinde müşahede edilmektedir. Mevlânâ ve *Mesnevî*'den etkilenenler arasında Saîd Nursî'yi de sayabiliriz. Zira o, *Mesnevî*'nin tahkiye ve temsil metodunu önemli ölçüde eserlerine uygulamış, hatta eserlerinden birine *Mesnevî-i Nuriye* ismini vermiştir. Mevlânâ'nın *Mektûbat*'ına karşılık *Mektûbat* isimli eseri de olan Saîd Nursî'nin *Sözler* isimli eseri de yine Mevlânâ'nın şeyhi Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ını hatırlatmaktadır.[189]

Amil Çelebioğlu *Mesnevî* tesiri ihtiva eden eserlere örnek olarak şunları zikreder: Gülşehrî, *Mantıku't-Tayr* (*Gülşen-nâme*), Âşık Paşa, *Garib-nâme*, Germiyanlı Ahmedî, *İskender-nâme*, M. Hatipoğlu, *Letâyif-nâme*, Bedr-i Dilşâd, *Murad-nâme*, Şeyhî, *Hüsrev ü Şîrîn*, Ârif, *Mürşidü'l-Ubbâd* ve *Mi'râc-ı Nebî*, Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye,* Hayalî, *Ravzatü'l-Envâr*.[190]

---

186 Schimmel, "Mevlânâ Hindistan'da", s.76.

187 K. A. Nizami, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 86, ss.85-92

188 Yeniterzi, *age*, s.97-101.

189 Schimmel, "Mevlânâ Hindistan'da", s.78; Güllüce, a.g.t., s.84.

190 Çelebioğlu, "XIII-XV. Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, s.36vd, ss.29-53.

Mesnevî o kadar tesirli olmuştur ki, Dâru'l-Kurrâ, Dâru'l-Hadîs gibi "Dâru'l-Mesnevî"ler kurulmuş, Mesnevîhân olmak, icazetnâme almaya bağlanmış, Damat İbrahim Paşa, 1730'da yaptırdığı medresede, *Mesnevî* okunma şartını, vakıf şartları arasına koymakla, medreselere de girmiştir.[191] Mevlânâ tesirinin, ona dair araştırmaların daha çok, yirmi beş bin beyit civarındaki *Mesnevî*'yle ilgili olduğu görülmektedir. Yaklaşık elli bin beyit ihtiva eden *Dîvân-ı Kebîr* bildiğimiz kadarıyla *Mesnevî* gibi, bilhassa şerh yönünden bütünüyle ele alınmamıştır. Ancak bazı gazel ve beyitlerin şerhleri yapılmıştır. *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* aynı tefekkür ve heyecanı yansıtmakla beraber Mesnevî'de zaman zaman sakin görünen Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*'de her an adetâ bir yanardağ gibidir.[192] Hulâsa Hz. Mevlânâ'nın çeşitli istisnaî hususiyetlerinin arasında Türk Mesnevî Edebiyatı Tarihi içerisinde bir benzerinin bulunmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz.[193]

1.1.6.10. *Mesnevî*'nin İlk On sekiz Beyti

"Mevlânâ'da ne varsa *Mesnevî*'de de o vardır ve *Mesnevî*'de ne varsa bu eserin, bizzat Mevlânâ tarafından yazılan ilk 18 beytinde de o vardır"[194] sözü adeta ilk 18 beytin *Mesnevî*'nin özeti olduğunu ifade etmektedir. *Mesnevî*, "Mağz-ı Kur'ân" olduğuna göre bu ilk on sekiz beyte *Mesnevî*'nin fatihası unvanın vermek yerinde olacaktır. Çünkü bu beyitler, *Mesnevî*'ye girmezden önce, onun derinliklerine açılmış birer penceredir ki, *Mesnevî*'nin hakikat lem'aları; gören gözlere, duyan kalplere buradan aksetmektedir. İşte bunun için bu on sekiz beyte mevlevîler, arifler büyük ehemmiyet vermişler ve yalnız bu Mesnevîler üzerine çok kıymetli şerhler ve tefsîrler yazmışlardır ki, *Mesnevî*'yi mutâlaa edenler, ancak bu nurlu kandille içeriye girerler ve gittikçe hakikati sezerler.[195] *Mesnevî*'ye şerh yazanların hemen hepsi de bu beyitlerin şerhini uzun uzadıya yazmış bunlara ayrı bir önem vermişlerdir.

Sonuç olarak şunlar ifade edilebilir: *Mesnevî* denen birlik ve aşk tufanı eseri ile beşeriyetin karşısına kâh realist bir sanatkar, kâh tefekkürü ve imanıyla göz

---

191 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s.406-407; Ekrem Işın, "Mevlevîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, KB. ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul 1993-1995, V, 424, ss.422-430.

192 Amil Çelebioğlu, "Hz. Mevlânâ'ye İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, s.519, ss.519-524.

193 Çelebioğlu, "XIII-XV. Yüzyıl Mesnevîlerinde Mevlânâ Tesiri", s.53.

194 Banarlı, Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri, s.219

195 Koner, *age*, s.1

kamaştıran bir hakim, kah hikmet ve rahmet olarak çıkan Mevlânâ'yı bizzat kendisinden öğrenmek, başkasından dinlemekten elbette yeğdir. Zira Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî*'si taşıdığı bir takım özellikleriyle kendisi ile insanlar arasında kurulması lazım gelen köprünün ta kendisidir. Hele dünyanın tehlikeli bir hızla mekânikleştiği bu asırda, Âdemoğlunun tasavvuf ve *Mesnevî* kültürüne ihtiyacı, şüphesiz her zamankinden daha fazladır. Zira bugün azgın tabiat kuvvetlerini kontrolü altına almış ve hizmetine koşmuş olan insanoğlu, bir yandan da esir ettiği bu zorlu kuvvetler tarafından esir alınmış durumdadır. Öyle ki, teknik araştırma ve buluşlarının gururu ve büyüklük hislerinin gafleti, maddesi ile manası arasındaki kapıyı tamamen kapatmış ve onu dış tabiatının zindanına hapsetmiştir. Netice itibariyle kendi kendine yabancı hatta düşman kesilen bu insan, sevgiyi unutmuş, imandan, ihlâstan habersiz kalmış, sonunda da üstüne çöken egoizme teslim olarak, onun emrinde çevresini yıkar döker, ezip perişan eder hale gelmiştir. Şüphesiz ki, Âdemoğlu, tasavvuf irfanını ve *Mesnevî* kültürünü hayatına bir solüsyon gibi karıştırarak amel edecek olsa maddî ve manevî dünyası tamamen değişecek, zulüm ve adaletsizlik silinip gidecek[196] hem dünya hem de ukbâsı mamur hale gelecektir.

İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde önemli bir yer işgal eden, Hazâinü'l-ulûm (İlimler hazinesi) ve Mağz-ı Kur'ân (Kur'ân'ın özü) diye isimlendirilen *Mesnevî* hem Doğu hem Batı araştırmacıları tarafından kendisinden istifade edilen bir kültür hazinesi olarak hayatiyetini devam ettirmektedir. Toplumun her kesimi, en çok şerh yazılan tasavvufî eserlerden birisi olma özelliği taşıyan *Mesnevî*'den yararlanılacak bir husus bulabilir. Kanaatimize göre, *Mesnevî* okuyucuları, İslâm kültürünün geniş müktesebatına sahip olsun veya olmasınlar *Mesnevî*'yi şerhlerinden okuduklarında daha fazla faydalanacaklardır.

Örnek Metin

(İlk 35 Beyit)

1	بشنو از نی، چون حکایت میکند	واز جدائی ها شکایت میکند
2	کز نیستان تا مرا بُبریده اند	از نفیرم مرد و زن نالیده اند
3	سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح دردِ اشتیاق
4	هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

196 Ayverdi, "Mesnevî Terbiyesi ve İnsanlık Alemi", s.37-38.

5 من به هر جمعیتی نالان شدم   جفتِ بَد حالان و خوش حالان شدم
6 هر کسی از ظنّ خود شد یار من   از درون من نَجَست اسرار من
7 سِرّ من از نالهٔ من دور نیست   لیك چشم و گوش را آن نور نیست
8 تن ز جان و جان ز تن مستور نیست   لیك کس را دیدِ جان دستور نیست
9 آتش است این بانگِ نای و نیست باد   هر که این آتش ندارد، نیست باد
10 آتش عشق است کاندر نی فتاد   جوشش عشق است کاندر می فتاد
11 نی حریف هر که از یاری بُرید   پرده هایش پرده های ما درید
12 همچو نی زهری و تریاقی که دید ؟   همچو نی دمساز و مشتاقی که دید ؟
13 نی حدیث راهِ پُر خون میکند   قصه های عشق مجنون میکند
14 دو دهان داریم گویا همچو نی   یک دهان پنهانست در لب‌های وی
15 یکدهان نالان شده سوی شما   های و هوئی در فکنده در سما
16 لیک داند، هر که او را منظر است   کاین دهان این سری هم، زآن سَر است
17 دمدمه این نای از دم‌های اوست   های و هوی روح از هی‌های اوست
18 مَحرم این هوش جز بی هوش نیست   مَر زبان را مشتری جز گوش نیست
19 گر نبودی ناله نی را ثمر   نی جهانرا پُر نکردی از شکر
20 در غم ما روزها بیگاه شد   روزها با سوزها همراه شد
21 روزها گر رفت، گو رو، باك نیست   تو بمان، ای آنکه چون تو پاك نیست
22 هر که جز ماهی، ز آبش سیر شد   هر که بی روزیست، روزش دیر شد
23 درنیابد حال پخته هیچ خام   پس سخن کوتاه باید والسلام
24 باده در جوشش گدای جوش ماست   چرخ در گردش اسیر هوش ماست
25 باده از ما مست شد نی ما از او   قالب از ما هست شد نی ما از او
26 بر سماع راست هر تن چیر نیست   طعمه هر مرغکی انجیر نیست
27 بند بُگسل باش آزاد ای پسر   چند باشی بند سیم و بند زر ؟
28 گر بریزی بحر را در کوزه ای   چند گُنجد قسمت یك روزه ای
29 کوزهٔ چشم حریصان پُر نشد   تا صدف قانع نشد، پُر دُرّ نشد
30 هر کهر را جامه ز عشقی چاك شد   او ز حرص و عیب، کلّی پاك شد
31 شاد باش ای عشق خوش سودای ما   ای طبیب جمله علت‌های ما
32 ای دوای نخوت و ناموس ما   ای تو افلاطون و جالینوس ما
33 جسم خاك از عشق بر افلاك شد   کوه در رقص آمد و چالاك شد
34 عشق جان طور آمد عاشقا   طور مست و خَرّ موسی صاعقا
35 سِرّ پنهان است اندر زیر و بَم   فاش اگر گویم جهان بر هم زنم

Şu ney'in nasıl şikâyet etmekte olduğunu dinle. Onun nevâsı *(ses)* ayrılık hikâyesidir.

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın müteessir *(üzülen)* olmakda ve inlemektedir.

İştiyak *(hasret, özlem)* derdini şerhedebilmem *(açıklama, anlatma)* için, ayrılık acılariyla şerha şerha *(parça, parça kesilmiş)* olmuş bir kalb isterim.

Aslından, vatanından uzaklaşamış olan kimse, orada geçirmiş olduğu zamânı tekrar arar.

Ben her cemiyetde, her meclisde inledim, durdum. Bedhâl (Kötü huylu) olanlarla da, hoşhâl (iyi huylu) olanlarla da düşüp kalkdım.

Herkes kendi anlayışına göre yârim oldu. İçimdeki esrârı araştırmadı.

Benim sırrım, feryâdımdan uzak değildir. Lâkin her gözde onu görecek nûr, her kulakda onu işitecek kudret yokdur.

Beden ruhdan, ruh bedenden gizli değildir. Lâkin herkesin, rûhu görmesine ruhsat yoktur.

Şu ney'in sesi âteşdir; havâ değildir. Her kimde bu ateş yoksa, o kimse yok olsun.

Neydeki âteş ile meydeki kabarış, hep aşk eseridir.

Ney, yârinden ayrılmış olan arkadaşındır. Onun makam perdeleri, bizim nûrânî ve zulmânî *(karanlık gaflet uykusunda olan)* perdelerimizi- yânî, vuslata mânî olan perdelerimizi- yırtmıştır.

Ney gibi hem zehir, hem panzehir; hem demsâz, *(arkadaş,sırdaş)* hem müştâk *(fazla istekli)* bir şeyi kim görmüştür?

Ney, kanlı bir yoldan bahseder, Mecnûnâne aşkları hikâye eyler.

Dile kulaktan başka müşteri olmadığı gibi, mâneviyâtı idrâk etmeye de bîhûş *(şaşkın, sersem)* olandan başka mahrem *(gizli)* yokdur.

Gamlı geçen günlerimiz uzadı ve sona ermesi gecikdi. O günler mahrûmiyetden ve ayrılıkdan hâsıl olan ateşlerle arkadaş oldu- yânî ateşlerle, yanmalarla geçdi-.

Günler geçib gittiyse varsın, geçsin. Ey pâk ve mubârek olan insân-ı kâmil; hemen sen var ol!...

Balıkdan başkası onun suyuna kandı. Nasibsiz olanın da rızkı gecikdi.

Ham ervâh *(ruhlar, canlar)* olanlar, pişkin ve yetişkin zevâtın *(kimse)* hâlinden anlamazlar. O halde sözü kısa kesmek gerekdir vesselâm.

Oğul; bağını kopar ve kurtul. Ne vakte kadar altın ve gümüş kaydında kalacak-

sın?

Denizi bir kâseye dökecek olsan, ne kadar sığar? Ancak bir günlük rızk mikdârı.

Hırs ve tama' ehlinin gözü doymaz. Halbuki sedef, kanâat gösterip kapanmayınca içinde inci olmaz.

Her kimin elbisesi, aşkın pençesiyle parçalanırsa, o kimse; hırsdan da, bütün ayıblardan da temizlenir.

Ey kasdı – yâhud faydası – hoş olan ve bütün illetlerimizin hekimi bulunan aşk; şâd *(memnun)* ol.

Ey kibr ü azametimize ilac ve bize Eflâtun ve Calinus olan aşk, yaşa.

Toprakdan yaratılmış olan insan cesedi,*(beden)* aşk te'sîriyle semalara çıkdı, eflâki *(felek,gök)* oldu. Dağ bile o te'sîr altında çeviklik bulub oynamaya başladı.

Ey âşık; aşk, Tûr dağına ruh gibi tesîr etdi. Tûr, mest oldu. Mûsâ da kendinden geçti ve düştü.

Demsâz *(arkadaş)* ve hemrâz (*sırdaş)* olan yârimin dudağıyle birleşmiş olaydım, ben de söylenebilecek şeyleri ney gibi söylerdim.

Konuştuğu dili anlayan kimseden ayrılan, yüzlerce lisan ve nağme bilse de yine susar.

Gül mevsimi geçib de gül açması bitince, artık bülbülün âşikâne sergüzeştini *(macera, baştan geçen haller)* dinliyemezsim.

Gül bitip de gül bahçesi harâb olunca gül kokusunu nereden arayıb bulalım? gül suyundan.

Cümle, mâşûkdan *(sevilen)* ibâretdir, âşık perdedir. Diri olan ancak mâşûk *(sevilen)* dur, âşık ölüdür.

Âşıkda, aşkın elemlerine sabr ü tehammül bulunmayacak olursa, o –bîçâre- kanatsız kuş gibi kalır. Vay onun hâline!..

Yârimin nûru etrâfımda bulunmazsa ben nasıl önümü, ardımı idrâk edebilirim. Yâhud Yârimin nûru ilk ve sonla mukayyed (*bağlı, sınırlı)* olmayınca, ben nasıl başlangıç ve son ile kayıdlanabilirm.

Aşk, bu sözün meydana çıkmasını istiyor. Ayna, koğucu olmaz da ne olabilir?

Senin rûhun aynası niçin o aksi (yansımayı) haber vermiyor biliyor musun? Sathı *(bir şeyin dış yüzeyi, üstü)* pastan hâlî değil de onun için.

3. Kaynakça

Abidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, I-VI, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1324/1906.

Adnan, Karaismailoğlu, "Tasavvufî Şiir Geleneğinde Mevlânâ'nın Yeri ve Önemi", *6. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 24-25 Mayıs 1992*, Konya 1993, ss.87-90.

Ahmet, Kabaklı, "Mevlânâ'nın Sosyal Görüşleri", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, ss.171-190.

_____, *Mevlânâ,* Toker Yayınları, İstanbul 1972.

_____, *Türk Edebiyatı,* Türkiye Yay., İstanbul 1973.

Arberry A. J., "Tasavvuf", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti,* haz. P. M. Holt ve Diğerleri, çe Yaşar Nuri Öztürk, IV, ss.145-176.

_____, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çe İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.

Ateş, Ahmed, "Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar", *Belleten*, TTK. Basımevi, Ankara 1952, 16, Sayı: 61-64, ss.49-130.

Ayan, Hüseyin, "On Sekiz Beyte iki Türlü Bakış", *1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-5 Mayıs 1985*, s.326.

Aydın, Mehmet, "Muhyiddin-i Arabî ve Hz. Mevlânâ Yaklaşımı", *1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-5 Mayıs 1987*, Konya 1988, ss.299-306.

Aytekin, Ülker, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (MÜSBE., İstanbul 2002, Basılmamıştır.)

Ayverdi, Semiha, "1959 Şeb-i Arûz Konferansı", *Âbide Şahsiyetler*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, ss.12-18.

Baltacı, Cahid, "Osmanlı Eğitim Sistemi", *Osmanlı Ansiklopedisi,* I-VII, Ağaç Yay., İstanbul 1993, ss.5-145.

Banarlı, Nihad Sâmi, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,* MEB., İstanbul 1987.

_____, *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri,* Kubbealtı Neşriyât, İstanbul 1984.

Baryaman, Saliha, *İsmail Hakkı Bursevî Ruhu'l-Mesnevî (Birinci Cilt) İnceleme-Metin*, (UÜSBE., Bursa 1999, Basılmamıştır.)

Baştürk, Orhan, *Sürûrî'nin Mesnevî Şerhi Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin ((s.a.)1b-40a)*, (SÜSBE., Konya 1997, Basılmamıştır.)

Bayram, Ali- Çöğenli, Sadi-*Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu (Kitap Adına Göre)*, Atatürk Üni. Basımevi, Erzurum, 1978.

Bayramoğlu, Fuat, "Molla-yı Rûm ve Şeyhü'r-Rûm Gönüldaşlar," *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, ss.143-159.

Bekrî, Alaaddîn, *Abdülgnî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, çe Veysel Uysal, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Bektaş, Ömer, *Rusûhî İsmail Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (SÜSBE., Konya 1993, Basılmamıştır.)

Bilgin, Orhan, "Bedîüzzaman Fürûzanfer", DİA, İstanbul 1992, V, ss327-328.

Bilginer, Recep, "Çağdaşımız Mevlânâ", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, KB., Ankara, 2000.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-II, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333/1915.

Büyükkörükçü, Tahir, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1983.

Câmî, Abdurrahmân, *Nefehâtu'l- Üns: Evliyâ Menkibeleri*, çe ve şrh. Lâmiî Çelebî, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul 1995.

Can, Şefik, *Mevlânâ Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, Ötüken, İstanbul 1995.

_____, *Rubâîler: Mevlânâ'nın Rubâîleri,* Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.

Canib, Ali, "Ankaravî İsmail Efendi", *Hayat*, Cilt: I, Sayı:21, 23 Nisan 1927, Ankara 1927, ss.3-5.

Carp, L. W., "Uluslararası Rûmî Derneğinin Çalışmaları", *Uluslararası İkinci Mevlânâ Semineri Bildirileri 15-17 Aralık 1976*, Güven Matbaası, Ankara 1977, ss.88-91.

Cebecioğlu, Ethem, "Ankaravî İsmail Rusûhî", *SGAD.,* VIII, ss.219-222.

Chittick, William, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

_____, *Varolmanın Boyutları*, çe Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Cumbur, Müjgan, "Mevlânâ'nın İlk Mütercimi Gülşehri, " *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, s.31, ss.31-35.

Çelebioğlu, Amil, "Hz. Mevlânâ'ye İzafe Edilen Bir Gazelin Şerhi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, s.519, ss.519-524.

_____, "Mevlânâ ve Mesnevî Hakkında Birkaç Söz", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, haz., Vedat Genç, İstanbul 1994, s.113.

_____, "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB., İstanbul 1998, ss.525-545.

Çelik, İsa, *Âbidin Paşa (1259/1843-1324/1906)'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2001, Basılmamıştır.

Devletşâh, *Tezkire-i Devletşâh*, çe Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1990.

Durgun, Selahattin, *Sarı Abdullah ve Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)*, (SÜSBE., Konya 1993, Basılmamıştır)

Eflâkî, Şemseddin Ahmed, *Menâkibu'l-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1995.

Eraydın, Selçuk, "Bizim Neslimiz Mevlânâ'yı Bilmiyor", Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler, haz. Vedat Genç, İstanbul 1994, ss.146-151.

Ergin, Nevit Oğuz, "Batıda Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, ss.315-321.

Etik, Arif, "Mevlânâ'da Hakka Yakarış ve Yalvarış," *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, ss.50-55.

_____, *Şems ve Mevlânâ,* Sebat Ofset, Konya 1982.

Fazlur Rahman, "Islam", *The Encyclopedia of Religion*, VII, pp.303-322.

Fourcroy, Abdülmecid, "İslâm Tasavvufu ve Batı", çe Fuat Boyacıoğlu, *s*, Konya 1997, ss.19-28.

Fürûzanfer, Bedîuzzaman, *Ehâdîs-i Mesnevî*, Müesseset-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran, 1370.

_____, *Meâhiz-i Kasas ve Temsîlât-ı Mesnevî,* 4.bs., Muesseset-i İntişarât-ı Emîr Kebîr, Tahran, 1370.

_____, *Mevlânâ Celâleddîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

Galoch, N.A., "Mesnevî'nin Hint Yarımadasında Kaydettiği Gelişme," *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci,* haz. Fevzi Halıcı, s.282-283.

Gençosman, M. Nuri, *Mevlânâ'dan Seçme Rubailer*, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1964.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî ve Şerhi,* I-VI, MEB., İstanbul 1985.

_____, *Mevlânâ Celâleddîn,* İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985.

_____, "Mevlânâ'nın Mesnevîsi", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, haz. Vedat Genç, MEB., İstanbul 1994, ss.159-165.

Gövsa, İbrahim Alâettin, *Meşhur Adamlar*, I-IV, Sedat Simavî Yay., İstanbul, 1933-1935.

Güllüce, Hüseyin, "*Mevlânâ ve Kur'ân Tefsir-i Açısından Mesnevî",* (Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE.), Erzurum 1998.

H. Ritter, "Celâleddîn-i Rûmî", *İslâm Ansiklopedisi*, III, ss.53-59.

Hacı Reşid Paşa, *Tasavvuf: Tarîkatler Silsilesi ve İslâm Ahlakı*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1965.

Hacıtahiroğlu Abdullah Öztemiz, *Mesnevî-Mevlânâ Kendi Vezni İle Manzum Tercüme*, Ötüken Yay., İstanbul 1972.

Halıcı, Fevzi, "Mevlânâ Seminerini Açış Konuşması", *Uluslararası İkinci Mevlânâ Semineri Bildirileri,* ss.1-2.

Hess, Linda-Schimmel, Annemarie, "Islamic Poetry", *The Encyclopedia of Religion*, XI, pp.386-387.

Hilmi, Mahmut, "Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî", 4. *Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler 12-13 Aralık 1989*, Konya, ss.147-152.

Huri, Sofi, "Garb Tefekkür Âleminde İslâmiyetin Tesiri ve Hz. Mevlânâ", *Türk Yurdu, Mevlânâ Özel Sayısı,* 1964, s.62.

Işın, Ekrem, "Mevlevîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, KB. ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul 1993-1995, V, ss.422-430.

Izutsu, Toshihiko, "Ibn al-'Arabi (560-638/1165-1240)", *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publshers, London, 1987, VI, pp.552-557.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İbnü's-Seyyid Gâlib, *Mesnevî-i Şerîf Tercümesi,* Asır Matbaası, İstanbul 1315.

İkbal, Muhammed, *Esrar ve Rumuz Benlik ve Toplum*, çev. Ali Yüksel, 2.bs., Birleşik Yay., İstanbul 1996.

_____, *Yansımalar: Gençlik Notları*, haz.Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Kaplan, Mehmet, "Bursalı İsmail Hakki'nin Mesnevî'nin Birinci Beytini Şerhi", *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri 15-17 Aralık 1973*, ss.33-41.

Kara, Mustafa, "XIV ve X Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *UÜİFD.*, Cilt: 8, Sayı: 8, Yıl: 8, Bursa, 1999, ss.29-58.

_____, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 3.bs., Dergah Yay., İstanbul 1990.

Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, I-II, MEB., İstanbul 1971.

Keklik, Nihat, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1980.

Koçu, Reşat Ekrem, *İstanbul Ansiklopedisi,* İstanbul Yay., İstanbul 1946.

Koner, M. Muhlis, *Mesnevî'nin Özü*, Kitap Basımevi, Konya 1957.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, 2.bs., İFAV Yay., İstanbul 1994.

Lermioğlu, Ayten, *Hz. Mevlânâ ve Yakınları*, Redhouse Yayınevi, İstanbul 1969.

Mazıoğlu, Hasibe, "Mesnevî'nin Türkçe Manzum Şerhleri", *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri 15-17 Aralık 1973*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara 1973, s.283-284.

Méyérovitch, Eva de Vitray, *İslâm'ın Güleryüzü*, 3.bs., Şule Yay., İstanbul 1999.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Mütevelli, Ahmet Fuat, "Mevlânâ, En Büyük Mürşit", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, ss.59-63.

Nahifî Süleyman Efendi, *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyle Manzum Nahifî Tercümesi,* I-IV, haz. Amil Çelebioğlu, Sönmez Neşriyât, İstanbul 1967-1972, I, A, ss.A-B, (Amil Çelebioğlu'nun, "Birkaç Söz" başlıklı yazısı)

Namlı, Ali, "İsmâil Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, ss.102-106.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sûfîlikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, çe Adnan Aslan, ss.191-207.

_____, "Yedinci Yüzyıl Sûfîliği ve İbn Arabî Ekolü", *Tasavvufî Makaleler*, çe Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, ss.111-116.

_____, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, çe Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali, *İslâm Önderleri Tarihi,* çe Yûsuf Karaca, Kayhan Yay., İstanbul 1992.

Nicholson, R. A., *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çe Ayten Lermioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1973.

Nizami, K. A., "Hindistan", DİA., XVIII, ss.85-92.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Bir 13. Yüzyıl Mutasavvıf ve Sûfîsi Olarak Mevlânâ Celâleddîn Rûmî", *Türk Sufîliğine Bakışlar*, ss.137-147.

_____, "Mevlânâ Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlânâ", *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, ss.88-97.

_____, "Mevlânâ Dönemi Anadolu'sunda Tasavvuf Akımları ve Mevlânâ", *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Önder, Mehmet,- Binark, İsmet-Sefercioğlu, Nejat, *Mevlânâ Bibliyografyası,* I-II, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara 1974.

Önder, Mehmet, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Öztuna, Yılmaz, *Türk Tarihinden Yapraklar*, MEB Yayınevi, İstanbul 1992.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Mevlânâ ve İnsan*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993.

_____, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1990.

Pekolcay, Necla, "Mevlânâ'nın İslâm Dininden Aldığı Genişleyen Tesir Gücü", *İslâmî Edebiyât*, (Ekim-Aralık 1990), Dönem: 3, Sayı: 2, ss.10-12.

Qurbanzâde, Kâzım, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı Yaratıcılığı ve Felsefî Görüşleri", *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000*, ss.223-230.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mecâlis-i Seb'a Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü*, çe Rizeli Hasan Efendioğlu M. Hulûsi, Bozkurt Basımevi, İstanbul 1937, (Feridun Nafiz Uzluk'un yazmış olduğu mukaddime: s.XIII)

_____, *Mevlânâ, Mecâlis-i Seb'a: Yedi Meclis*, çe Abdülbaki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği, Konya 1965.

Sâmî, Şemseddîn, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihrân Matbaası, İstanbul 1308.

Schimmel, Annemarie, "Mevlânâ Hindistan'da", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, haz. Feyzi Halıcı, Güven Matbaası, Ankara 1978, ss.69-78.

_____, "Rumi Calal al-Din (604-672/1207-1273)", *The Encyclopedia of Religion*, XII, pp.482-486.

_____, *Ben Rüzgarım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çe Senail Özkan, Ötüken, İstanbul 1999.

Sevgi, H. Ahmet, "Mevlânâ'nın Dilinden Seyyid Burhaneddîn Muhakkik-i Tirmizî (Seyyid-i Sırdan)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Kayseri 1985, ss.331-337.

Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed, *er-Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çe Tahsin Yazıcı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977.

Şardağ, Rüştü, "Mevlânâ ve Mesnevî'deki Üslup," *Mevlânâ Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları,* haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya 1983, ss.125-129.

Taberî, Muhammed Ali, *Zübdetü'l-Âsâr*, Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran, 1372.

Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, 2.bs., Şamil Yay., İstanbul ts.

Tarlan, Ali Nihad, "Bir Rübâînin Düşündürdükleri", haz.Adnan Siyadet Tarlan, *Ali Nihad Tarlan Hayatı ve Eserleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1995, ss.87-93.

Timurtaş, Faruk K., "Muinî'nin Manevî'si (Murâdiyye) -Mesnevî'nin İlk Manzum Çevirisi-, *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri 15-17 Aralık 1973*, ss.258-267.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Order in Islam*, Oxford University Press, London, 1971.

Türer, Osman, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî*, KB. Yay., Ankara 1988.

_____, "Mesnevî Şârihi İsmail-i Ankaravî'nin Tasavvufî Hayata Dair İkaz ve Tavsiyeleri", *9. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler 15-16 Aralık 1997*, Konya, ss.93-102.

Türkmen, Erkan, *The Essence of Rumi's Masnevî*, Misket Ltd., Konya 1992.

Ülken, Hilmi Ziyâ, *İslâm Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 2.bs., İstanbul 1995.

Ünver, İsmail, "Mesnevî", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II,* Sayı: 215-216-217 (Temmuz-Ağustos 1986), ss.439-563.

Veled, Sultan, *İbtidânâme*, çe Abdülbaki Gölpınarlı, Güven Matbaası, Ankara 1976.

Yavuz, Kemal, "Mesnevî-i Şerif Üzerine Görüşler", *1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-5 Mayıs 1985*, Konya, ss.279-290.

_____, *Mevlânâ Mesnevî-i Murâdiyye*, Muînî'nin çevirisinden, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1982.

Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celaladdîn-i Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995.

Yetik, Erhan, "İsmail Rusûhî Ankaravî", DİA, İstanbul 1991, III, ss.211-213.

Yılmaz, H. Kâmil, "Sarı Abdullah", *SGAD.*, VIII, ss.254-257.

Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

MEKTÛBÂT

İMÂM-I RABBÂNÎ AHMED-İ FARÛKÎ ES-SİRHİNDÎ

Ethem CEBECİOĞLU *

Tasavvuf tarihinde menâkıb, tezkire ve tabakât türü biyografik eserlerin yanı sıra tasavvufun genel sistemini doğrudan ve teorik-pratik ikilemeyle anlatan kaynaklar da önemli bir yer tutar. İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Muhasibî'nin *er-Riâye'*si, Serrâc'ın *el-Luma'*sı, Sühreverdî'nin *Avârif*'i, Kelâbâzi'nin *et-Taarruf*'u ve Hucvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u gibi eserler tasavvuf sistemini fikrî- amelî açıdan İslâm'a bağlayıp onu temel edinen önemli bir referans kitaplarıdır.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber(s) İslâm'ı yaymak üzere Mısır, Bizans, Yemen, İran, Habeşistan gibi ülkelere mektup göndermiştir. Bundan etkilenen İmam-ı Rabbânî gibi sûfîler, Hasan-ı Basrî, Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren genelde İslâm'ı, özelde onun manevi cephesini anlatmak üzere mektup göndermeyi bir metot olarak uygulamışlardır. Tasavvuf tarihinde bu şekilde mektupların koleksiyonundan oluşan "Mektûbât" türü eserlerin sayısı haylice kabarıktır. Mesela; Muhammed Masum'un, Mevlânâ Halid Bağdâdî'nin, Aziz Mahmud-ı Hüdâyi'nin, İsmail Hakkı Bursevî'nin bu türden olmak üzere mektûbâtı vardır.

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

1. İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı, Halifeleri Ve Eserleri

1.1. Hayatı

İmam-ı Rabbânî, 4 Şevvâl 971/27 Mayıs 1564 tarihinde Serhend/Hindistan'da dünyaya gelmiştir.[1]

İmam-ı Rabbânî'nin lakabı Bedrüddin, künyesi, Ebu'l- Berekât, makamı Kayyum-ı Zamân Müceddid-i Elf-i Sânî'dir.[2]

Babası Çişti Tarikatı'na mensup Şeyh Abdulehad (927/1521 – 1007/1598) entelektüel bir sûfîdir.[3] Soyu şu silsile ile Hz. Ömer'e (ra) dayanır: İmam-ı Rabbânî, Abdulehad, Zeynelâbidin, Abdulhay, Muhammed, Habibullâh, İmam Refiüddin, Nûr Nâsıruddin, Süleyman, Yusuf, Abdullah, İshâk, Abdullah, Şuayb, Ahâd, Yusuf b. Şihabeddin (Farah Şâh el-Kâbili diye tanınır), Nâsıruddin Mahmûd, Süleyman, Mesud, Abdullah el-Vâiz el-Asgar, Abdullah Vâiz el-Ekber, Ebu'l-Feth, İshâk, İbrahim, Nâsır, Abdullah b. Ömer(ra), Hz. Ömer(ra).[4]

İmam-ı Rabbânî ilk tahsilini, *Kenzü'l-Hakâik* adlı eserin sahibi babası Şeyh Abdulehad'dan alır. Babası ona zahiri ve batınî bilgi mirasını aktarır. Aklî ilimlerde ilerlemesi için oğluna felsefe, kelâm ve mantık dersleri aldırır.[5] İmam-ı Rabbânî bundan sonra Yakub-ı Sarfî el-Kübrevî (ö.1003/1594)'den hadis, kadı Behlül-i Bedahşâni'den de tefsir ve hadis metinleri tahsil etti.[6] Devrindeki geçerli dinî ilimleri tedris eden İmam-ı Rabbânî henüz on yedi yaşında iken ilk eserini yazar; bu eser Şia İmamiyyesi'ne reddiye mahiyetinde bir risâledir. [7]

Ekber Şâh'ın ifrata varan fikir ve uygulamaları ile ilk kez yirmi yaşlarında iken Agra'da tanışan İmam-ı Rabbânî, burada şair Feyzi ve rasyonalist Ebu'l-Fazl ile karşılaştı. Onlarla aklın sınırlılığı ve peygambere ihtiyaç gibi konularda tartıştı. Bu hararetli tartışmalar, İmam-ı Rabbânî'nin yirmi yaşında *İsmetü'n-*

---

1 Ansarî, Muhammed Abdulhaq, Sûfîsm and Shari'ah, A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sûfîsm, London 1986, s.11.

2 Şarkpûrî, Muhammed Halim, *İmam-ı Rabbânî*, çev.: Ali Genceli, Konya 1978, s.10.

3 Abdülhay b. Fahreddin el-Hasenî, *Nüzhetü'l- Havâtır*, Haydarabad 1976, s.43.

4 el-Hânî, Abdülmecid b. Muhammed, *el-Hadikatü'l-Verdiyye fi Hakâiki Ecillâi'n-Nakşîbendiyye*, İstanbul 1306, ss.178-9.

5 Abdulhay, *Nüzhe*, c.V, s.43.

6 Abdulhay, *age*, a.y.; el-Hânî, *el-Hadikât*, s.179; Ansari, *Sûfism*, s.11; Cebecioğlu, Ethem, *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999, s.59.

7 Abdulhay, *Nüzhe*, c.V, s.43.

Nübüvve adlı eserini yazmasına vesile oldu.[8] Agra'da çektiği sıkıntıların farkına varan babası onu Serhend'e çağırır. Orada ona Çişti hilafet icazeti ve hırkası verir.[9]

Şeyh Sultan adlı maneviyat ehli bir zat rüyasında Hz. Peygamber'den aldığı manevi bir işaretle kızını, yirmi yaşını henüz geçmiş İmam-ı Rabbânî ile evlendirir.[10] İmam-ı Rabbânî'nin bu evlilikten ikisi kız olmak üzere dokuz evladı olur. Muhammed Sadık, Muhammed Said, Hazinü'r-Rahman, Urvetü'l-Vüskâ, Muhammed Ma'sûm, Muhammed Yahya, Muhammed İsâ, Muhammed Ferruh, Muhammed Eşref, Hatice, Bağnu, Ümmü Gülsüm. [11]

Babasından Sühreverdî'ye ve Kadiriyye hilafet hırkası giyen İmam-ı Rabbânî, onun vefatı üzerine hac maksadıyla yola çıkar. Kâbil'e geldiğinde Muhammed Hace Bakî Billah'ı Kabilî (971/1563 -1012/1603) ile karşılaşır, sohbetlerinde bulunur ve ondan Nakşîbendilik icazeti alır. *Mektubât*'ın ilk yirmi mektubu, İmam-ı Rabbânî'nin Bakî Billah'a göndermiş olduğu mektuplardan oluşmaktadır[12]

Şeyhinin 1012/1603'de vefatı üzerine Hint topraklarında Nakşîlik yolunu yaymaya, insanları irşad etmeye başlayan İmam-ı Rabbânî'nin çeşitli bölgelere çok sayıda halife gönderdiği kaydedilir.[13] İmam-ı Rabbânî'nin irşad görevini yaparken okuyup şerh ettiği eserler şunlardır: *Hidâye, Pezdevî, Şerhu'l-Mevâkıf, Beyzavî, Mişkât, Buhâri, Avârif* vs.[14]

Devlet adamları ve askeri erkânın önemli bir bölümü İmam-ı Rabbânî'nin irşâd halkasına girer. Yazdığı mektupları ve halifeleriyle bu maneviyat yolunu Asya alt kıtasında hızla yayar.[15] Kısa zamanda bu şekilde parlayışını çekemeyenler onu Sultan Nureddin Cihangir'e yanlış bilgilerle jurnal ederler. Bunun sonucu, İmam-ı Rabbânî iki buçuk yıl kaldığı Güvalyar'daki hapishaneye atılır.[16] Ancak Sultan Cihangir'in oğlu Şâh Cihan İmam-ı Rabbânî'nin bağlıları arasındadır ve onun kurtulması için çok çaba sarf etmiştir. Nihayet İmam-ı

8 Ansari, *Sûfism*, ss.11-12.

9 Ansari, *age*, s.12; Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, s.60.

10 Şarkpûrî, *İmam-ı Rabbânî*, s.18.

11 Şarkpûrî, *age*, ss.93-4; Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, ss.88-9.

12 El-Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *İslâm'da İhya Hareketleri*, çev.: A. Ali Genç, İstanbul 1986, s.102; el-Hânî, el-*Hedâik*, ss.179-180; Şarkpûrî, *İmam-ı Rabbânî*, s.20.

13 Ansari, *Sûfism*, s.16.

14 Abdulhay, *Nüzhe*, c.II, s.44.

15 Ansari, *Sûfism*, s.18.

16 Ahmad, Aziz, Studies in İslâmic Culture in The Indian Environment, London 1966, s.182.

Rabbânî Şâh Cihan'ın gayretleri sonucu zindandan çıkartılmış, hatta askeri bir karargahta görevlendirilmiştir.[17] Sultan Cihangir, İmam-ı Rabbânî'yi zamanla sevdi ve saydı, hatta onu vefatına kadar danışman olarak istihdam etti. Bu görev vasıtasıyla İmam-ı Rabbânî'nin yönetimin üst kademesindekilere yapıcı etkide bulunduğu görülür.[18] Cihangir'den önceki yönetici Ekber Şâh'a yanlışlarını bizzat onun yakınlarına söyleyerek iletmesi, İmam-ı Rabbânî'deki azim ve cesareti gösterir: "Padişâh (Ekber Şâh), Hak Teâla'ya ve O'nun resulüne âsî olmuştur. Benim tarafımdan kendisine söyleyip hatırlatın ki onun padişâhlığı da kudreti de iktidarı da askeri de ordusu da her şeyi ile aklına bile gelmeyen müthiş bir musibetle dağılacak, perişan olacaktır. Tevbe etsin. Allah ve O'nun resulünün[(s)] yolunu tutsun. Aksi halde Allah'ın kahrını, gazabını beklesin!" Bu sert uyarı karşısında, kurduğu sapık "dinî ilahî"sinin sarhoşluğu etkisinde bulunan Ekber Şâh, intibaha gelemedi ve sonunda İmam-ı Rabbânî'nin dediği akıbete uğrayarak vefat etti.[19]

Ekber Şâh'ın yerine geçen Cihangir ile İmam-ı Rabbânî'nin ilişkileri önceleri oldukça soğuktur. Fakat bu ilişki İmam-ı Rabbânî'nin danışmanlığa tayin edilmesiyle dostluk yönünde gelişme kaydetmiştir. O, yazdığı mektuplarla Sultan Cihangir'e İslâm'ın yayılması, İslâm dışı uygulamaların kaldırılması (özellikle dinî ilahî), İslâmî kurumların yeniden tesis edilmesi ve İslâm'ı yıkâbilecek odakların kontrol altında tutulması yönünde telkinlerde bulundu.[20] Zamanla aralarındaki samimiyet o kadar ilerler ki, Cihangir ondan bir an bile ayrı kalamaz hale gelir. Artık nereye giderse İmam-ı Rabbânî'yi de oraya götürmektedir. Tabii bu arada İmam-ı Rabbânî'nin onu sürekli olumlu telkinlerle yönlendirdiğini de kaydetmek gerek.[21]

Üç yıl ordugâh hayatı yaşayan İmam-ı Rabbânî, sıhhî bakımdan uyum sağlayamadığı bu ortamdan artık ayrılmak ihtiyacını hisseder, kendisine izin verilir. O da Serhend'e giderek orada zikir, tedris ve manevi eğitim ile meşgul olur. Sonunda altmış üç yaşında 28 Safer 1034/10 Aralık 1624'de çok sevdiği Mevlâ'sına kavuşur.[22]

Cihangir'in ona olan sevgisini, ömrünün sonlarında yaptığı şu itirafta açık-

---

17 Abdulhay, *Nüzhe*, c.II, s.44.

18 Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, ss.65-6.

19 Şarkpûrî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.31-2.

20 Cebecioğlu, *age*, ss.76-7.

21 Ansari, *Sûfism*, s.29.

22 Ansari, *age*, a.y.

ça görmek mümkündür: "– Ben, bana kurtuluş ümidi verecek bir işin sahibi değilim, benim kurtuluş ümidim ve dayanağım, İmam-ı Rabbânî Müceddidi Elfi Sânî'nin "Allah u zü'l-Celal bize cenneti lütfederse, sensiz oraya girmeyeceğim" sözüdür. İşte ben huzur u ilahîye onunla varacağım, dayanağım bu sözdür. Kurtuluşumu da bu sözden ümit ediyorum."[23]

1.2. Eserleri

1. *er-Risâletü't- Tehliliyye*: Tasavvufla ilgili bir eserdir. Urduca çevirisiyle birlikte Arapça metni neşreden Gulam Mustafa Han, İdâre-i Müceddidiyye yay., Karaçi 1384/1965.
2. *er-Risâle fi İsbati'n-Nübüvve*: Kelâmî bir eserdir. Peygamber olmadan sırf aklın yeteceğini savunan Mutezili-meşrep saray ilim adamlarından Ebu'l-Fazl'a cevap mahiyetinde yazılmıştır. Bu konudaki görüşleri Maturudî inanç sistemine dayanır.[24] Bu eser İhlas Vakfı'nca Türkçeleştirilerek 1990'da İstanbul'da neşredilmiştir. Ayrıca Urduca'dan Arapça'ya Gulam Mustafa Hân tarafından çevrilerek 1964 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.
3. *Risâle-i Redd-i Ravâfız*: Şia'nın ashab-ı kirâma yönelttiği suçlamalara cevap mahiyetinde kelâmî bir eserdir. Bu esere İmam-ı Rabbânî'nin vefatından sonra geniş bir şerh yazıldığı kaydedilir. [25] Yine bu eser *Mektubât*'ın Lucknow baskısının sonuna eklenerek yayımlanmıştır.[26]
4. *er-Risâle fi'l-Mebde' ve'l- Meâd*: Tasavvufa ait konuları işleyen bu eser Delhi'de Matbaa-ı Ensârî'de basılmıştır. Türkçe çevirisi ise İhlas Vakfı'nca *Te'yidü Ehli's-Sünne*'yle birlikte 1989'da İstanbul'da yayımlanmıştır. Ayrıca 1901'de Muhammed Murad-ı Gazanî'nin Arapça'ya çevirip yayımladığı iki cilt *Mektubât*'ın kenarına derc olunmuştur.
5. *Mektûbât*: Makalemizde özellikle ele aldığımız için, ilerideki sayfalarda hakkında kafi miktarda bilgi verilecektir.
6. *er-Risâle fî Adâbi'l- Müridîn*: Tasavvuf yoluna girenlerin uyması gereken kuralları ihtiva eder. Baskısının olup olmadığını tespit edemedik.
7. *er-Risâle fî Mükâşefâti'l- Gaybiyye*: Adı *Mükâşefât-ı Ayniye* olarak da geçer.

---

23 Şarkpûrî, *İmam-ı Rabbânî*, s.43.
24 Abdulhay, *Nüzhe*, c., s.45; Şarkpûrî, *İmam-ı Rabbânî*, s.94; Ansari, *Sûfism*, s.18.
25 Ansari, *Sûfism*, s.20.
26 Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, s.86.

Urduca ile birlikte Farsça metin, Gulâm Mustafa Han tarafından İdâre-i Müceddidiyye'de 1965 senesinde Karaçi'de neşredilmiştir.

8. *er-Risâle fî Ma'arifi'l-Ledünniyye*: Tasavvufla ilgili olan bu eser Lahor'da Abdülmecid Selefî tarafından 1964 yılında basılmıştır.
9. *et- Ta'likât ale'l- Avârif*: Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Ma'arif* adlı eserine yapılmış ta'likattır. Baskısının yapılıp yapılmadığını tespit edemedik.
10. *Şerh-i Rubâiyyât-ı Hoca Abdulbâki*: Şeyhi Bâkî Billah'ın rubailerini açıklayan bir eser.
11. *Risâle-i Hâlât-ı Hâcegân-ı Nakşbend*: Nakşî şeyhlerinin hallerini anlatan biyografik türü bu eserin basılıp basılmadığını tespit edemedik.
12. *Risâle-i Silsile-i Hadis*: Hadislerdeki isnâd zinciriyle ilgili olan eserin de basılıp basılmadığı belli değildir.
13. *Risâle-i Tehliliyye*: Tasavvufî bir eser olup Urduca'ya çevirisiyle birlikte Arapça metin Gulam Mustafa Han tarafından İdâre-i Müceddidiyye'ce 1965 senesinde Karaçi'de neşredilmiştir.
14. Cezbe ve süluk ile ilgili bir *Risâle*: Baskısı tespit edilememiştir.
15. *Keşfu'l- Gayn fî Şerhi Rubâiyyeteyn*: Bu eser, Baki Billah'ın iki rubaisinin açıklamasından ibaret olup 1892 tarihinde Delhi'de basılmıştır. [27]

1.3. Halifeleri

İmam-ı Rabbânî, insan inşa' etmede fevkalâde bir kâbiliyet sahibidir. Yetiştirdiği, icâzet verdiği halifeler sayıca çok olduğu kesindir. Ancak, kaynaklardan yaptığımız taramaya göre, bunlardan sadece otuz ikisini tespit edebildik: 1- Hoca Muhammed Sadık (ö.1025/1615), 2- Hoca Muhammed Saîd (İ. Rabbânî'nin ikinci oğlu), 3- Urvetu'l- Vüskâ Muhammed Ma'sûm (İ. Rabbânî'nin oğlu 1007/1597-1097/1688), 4- Mîr Muhammed Nu'man-ı Bedahşanî, 5- Hoca Haşim, 6- Şeyh Tâhir-i Lahorî, 7- Şeyh Bedî'uddin-i Sehârenpûrî, 8- Şeyh Nur Muhammed, 9- Şeyh Müzzemmil, 10- Şeyh Hâmid-i Bengâlî, 11- Şeyh Tâhir-i Bedahşânî, 12- Mevlânâ Yusuf-ı Semerkandî, 13- Mevlânâ Ahmed-i Berkî (ö.1026/1617), 14- Mevlânâ Sâlih, 15- Mevlânâ Yâr Muhammed, 16- Mevlânâ Abdülvâhid-i Lahorî, 17- Hoca Abdullah, 18- Hoca Ubeydullah, 19- Şeyh Âdem-i Nebârî, 20- Hasan-ı Berkî, 21- Şeyh Nûr-ı Fetenî,

27 Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, ss.85-8.

22- Muhammed Sıddîk-ı Bedahşî, 23- Şeyh Ahmed-i Deybenî, 24- Abdulhay el-Belhî, 25- Hasan Kerîmüddîn-i Ebdâlî, 26- Muhammed Eşref-i Kâbilî, 27- Sefer Ahmed-i Rûmî, 28- Şeyh Osman-ı Yemânî, 29- Şeyh Abdülaziz en-Nahvî el-Hanbelî, 30- Şeyh Ali el-Mâlikî, 31- Şeyh Ali et-Taberî, 32- Şeyh Yâr Muhammed Kadîm-i Talakânî[28]

2. *Mektûbât*'ın Yazılış Sebebi ve Yazılış Serüveni

İmam-ı Rabbânî'nin yaşadığı dönemde Hint Müslümanları çok sıkıntılı bir ortamı teneffüs ediyorlardı. İslâm'ın iç ve dış düşmanları, akıl almaz boyutlarda, dinî, ictimâî, ahlakî, iktisâdî, idârî açıdan tırmanışa geçmiş, her yeri kaos kaplamıştı. Müslümanlara dış düşman olarak Sihlerin, Marat, Raçput ve Sat Hindûlarının, ek olarak da Hindû milliyetçilerinin baskısı artmıştı. Sihizm, önceleri barışçı karakterde iken Sadhu Nânâk (1469-1539)'dan sonra şiddet ve savaş yanlısı bir akım haline geldi.[29] Sihler yönetimin başına gaileler açtı. Hatta Yeni Delhi Türk Sultanlarının en güçlüsü Şâh Âlemgîr Evrengzib ile savaşı göze alacak kadar ileri gittiler. [30]

Yine Raçput ve Marathlar tarafından XIII. yüzyılda Avadh Bartu adlı bir Hindû racanın yüz yirmi bin Müslümanı kılıçtan geçirmesiyle başlayan İslâm karşıtı kanlı eylemler, sürekliliğinini tâ günümüze kadar korudu. Gücerat'taki Babri Mescidi olayında olduğu gibi günümüzde bu hareket, öldürme, gasp, tehdit gibi eylemleri ile kendini göstermiştir. Müslümanlar öldürülüyor, kadınlara tecavüz ediliyor ve Kur'an-ı Kerim parça parça ediliyordu. Medreseler, camiler yıkılıyor, İslâm kültür mirasının tüm izleri silinip yok ediliyordu. Hindû racası Partaph Singh ve ondan sonraki Şivacı önderliğindeki Marath isyanı, Müslüman zihinlerde unutulmaz izler bıraktı. Satlar, milliyetçi bir hareket olarak, kendilerine sempati ile yaklaşan Ekber Şâh'ı bile öldürmekten çekinmediler. Aynı durum Keşmir için de söz konusuydu. [31]

Mehdevî hareketleri denen ve sayıları Hint topraklarında bini bulan mehdîlerin! Müslümanların inanç ve kültürlerine yaptıkları yıkım dinî bir kirlenme

28 Şarkpûrî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.93-4, 106-7, 110-7, 142-8; el-Hânî, *el-Hadikât*, ss.191-5; ayr. bk. Kışmî, Muhammed Hâşim, *Zübdetü'l-Makâmât*, Kanpur 1307.

29 Tanyu, Hikmet, "Sihler" *TA*, c. XXIX, Ankara 1980, s.18.

30 Tanyu, Hikmet, "Sihler" s.18.

31 Rafizi, Abdul Qaiyum, *Sûfism in Kashmir*, Delhi trz., ss.38-9; Naswoni, A. M. K., *The Sûfis of East Pakistan*, Karachi 1971, s.17.

olarak nitelendirilebilir. [32] Ekber Şâh'ın "din-î ilahî" adıyla ve günümüzdeki Moon Hareketini andıran safsatayla dolu eklektik karakterli yeni bir din ihdâs etmeye çalışması, inançları ve kafaları allak bullak etmiş, çoğunlukta olan Müslümanlar yanlış uygulanan siyasetle azınlık durumuna düşürülmüşlerdir.[33] Yine Revşaniye, Bohsalar ve Hocalar denen bozuk inaçlı, Şii karakterli mezhepler Hint Müslümanlarının imanını tehdit eden dahilî tehditler olarak dikkat çekmekteydi.[34] Bütün bu sıkıntıların üzerine Moğolların yanlış siyaseti, Ekber Şâh ve Bârâ Şikoh'la uygulanma imkânı bulmuştur. [35]

Siz entelektüel bir müslüman olarak böylesi korkunç kaotik bir ortamda olsaydınız, ne yapardınız? Şüphesiz, İslâm'ın ve müslümanların savunmasına geçer, elinizdeki her türlü imkânı kullanırdınız; zira dinî ve ictimaî refleks bunu gerektirir. İmam-ı Rabbânî çok geniş bir Hint coğrafyasına önce halife (temsilci) leriyle, sonra da mektuplarıyla ulaşarak bu mücadelesini sürdürmüş ve sonun da da biiznillah başarılı olmuştur. İman, ihlâs, ümid ve çaba bu başarının dört ana temelidir.

Mektûbât, başlı başına bir eser olarak yazılmamıştır. İmam-ı Rabbânî, Hindistan'ın dört bir yanına dağılmış halife ve müridlerine, dinî, ictimâî, siyasî, ilmî konularda yönlendirici, inşâ edici, motive edici bir takım mektuplar göndermiş ve yukarıda kısaca bahsettiğimiz rahatsızlıklara karşı mücadele vermiştir. Zayıflayan inancı güçlendirmek üzere ahkâma sıklıkla vurgularda bulunmuştur. Genellikle yöneltilen sorulara cevap ihtiyacıyla kaleme alınmış mektupların sayısı beş yüz otuz dört tür. Bu mektuplar gününün Hint-İslâm dünyasının iç bünyesini ve ona ait problemleri yansıtması açısından ve birinci el kaynak hüviyetiyle, genelde tarih, özelde tasavvuf için büyük önem arzeder.

İmam-ı Rabbânî'nin kaleminden Farsça olarak çıkan bu mektuplar, o hayatta iken kitap haline getirilmiştir. Bu konuda emeği geçen Haşim-i Kışmî şöyle der: "*Mektûbât* ciltlerinin bu şekilde tertibine karar verildikten sonra mektupların sahibi (yani İmam-ı Rabbânî) dördüncü cildi oluşturmak üzere, başka mektuplar da yazdı. Ancak mektup sayısı dördü bulmadan âhirete intikal etti"[36] Bu ifadelerden İmam-ı Rabbânî hayatta iken eserin, mektupların toplan-

32 Ahmad, Aziz, An Intellectual History of Islam in India, Islamic Surveys, Edinburgh 1969, c.VII, ss.27-30.

33 Aziz, *age*, s.30; Bayur, Hikmet, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1947, c.II, ss.74-92.

34 Aziz, *age*, s.31.

35 Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, Chicago 1982, ss.39-40; Nasr, Seyyad Hosein, *Sûfî Essays*, Plywouth 1972, s.141.

36 Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss, 94-5.

masıyla oluştuğunu anlıyoruz.

Mektûbât'ın birinci cildi 1025/1616'da toplanmaya başlanmıştır. İmam-ı Rabbânî'nin Bedahşan'da oturan bir müridi ilk cildi teşkil eden mektupları topladı. Birinci cilt toplam üç yüz on üç mektuptan oluşur ki, bu Bedir Ashabı sayısına eşittir.

Mektûbât'ın ikinci cildi, İmam-ı Rabbânî'nin halifelerinden Mevlânâ Abdulhay el- Hisârî'nin himmetleriyle 1028/1619'da derlenmiş olup, toplam doksan dokuz mektuptan oluşur. Bu sayı da Allah'ın(cc) doksan dokuz güzel ismine yani Esmâ-i Hüsnâ'ya tekâbül eder. Üçüncü cildi de yine hulefâdan Hoca Muhammed Hâşim-i Kışmî Burhanpurî tarafından 1031/1622'de toparlanmış olup yüz yirmi iki mektuptan teşekkül etmiştir. Bu suretle, *Mektûbât*'taki mektup sayısının beş yüz otuz dört'e ulaştığı görülür. [37]

Dönemin resmi dili Farsça olduğu için mektuplar bu dilde yazılmıştır. İçlerinden sadece bir kaçının Arapça olduğu görülür.

3. *Mektûbât*'ın Yazma-Baskı Nüshaları ve Tercümeleri

Aslı Farsça olan Mektûbat, Muhammed Murad-ı Kâzânî tarafından iki cild halinde 1302/1887'de Arapça'ya çevrilmiştir. Bu çeviri 1316/1901'de *Dürerü'l-Meknûnât* adı altında Mekke'de basılmıştır. Bu baskı, 1963'de İstanbul'da tıpkıbasım halinde bir defa daha neşrolunmuştur.

Farsça olarak 1392/1972'de Gulam Mustafa Hân tarafından iki cild halinde Karaçi'de basılan *Mektûbât* 1397/1977 senesinde İstanbul'da kısmen neşredilmiştir. [38]

3.1. *Mektûbât*'ın Türkçe Çevirileri

Mektûbât Türkçe'ye ilk olarak Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin Efendi tarafından kazandırılmıştır. Bu çevirinin yapılış tarihi 1162/1748-1165/1751 yılları arasındadır. Yani bir başka deyişle çeviri üç yılda yapılmıştır. Ancak bu çevirinin basılması yaklaşık bir yüzyıl sonra Safer 1270/Kasım 1854 (1. cilt) ve 1277/1861 (2. ve 3.ciltler) senelerinde İstanbul'da Matbaa-i Litoğrafya da, Sahhâf

---

37 Kışmî, Muhammed Haşimî, *Berakât Zübdetü'l- Makâmât*, çev.: A. Faruk Meyan, İstanbul 1976, s. 229; Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, ss. 130-1.

38 Cebecioğlu, *age*, ss. 131.

Hacı Ali Rıza Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Birinci cilt diğerlerinden yedi yıl önce basılmış olmasına rağmen, üç cilt bir aradadır. Yani bu haliyle *Mektûbât*'ın ilk Türkçe çevirisi bir cilt halinde neşrolunmuştur.

Birinci cildin taş baskısında kullanılacak hattını Seyyid el-Hac Muhammed Emin ez-Zehebî'nin öğrencilerinden es-Seyyid Muhammed el-Vasfî yazmıştır. İkinci cildin hattatı Muhammed Rasim, üçüncü cildinki de Seyyid Muhammed Hilmi Efendi'dir.

Bu neşirde *Mektûbât*'ın ilk cildi 286, ikinci cildi 110, üçüncü cildi de 142 sayfadan müteşekkildir. Çevirinin toplamı 538 sayfadan ibarettir.

Mektûbât'ın bu ilk baskısına ulemadan üç kişi takriz yazmıştır. Bunlar Buhâri Şârihi Ebu Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *Şifâ-i Şerîf* Şârihi Hanîf İbrahim ve Müstakimzade'nin babası Fatih Camii Vaizi el-Hac Muhammed Sâlih es-Sahâvî el-Hanefî'dir. [39]

İkinci bir *Mektûbât* çevirisi *Küçük Mektûbât* olarak N. Fazıl Kısakürek tarafından hazırlanmıştır. Bir cilt halinde 1955 senesinde İstanbul'da basılmıştır. Bu cilt 1967'li yıllarda Büyük Doğu Mecmualarında, tefrikalar halinde ikinci kez neşrolunmuştur. Bu Mektûbât'ın dili daha edebi ve anlaşılır biçimdedir.

Üçüncü olarak *Mektûbât* Süleyman Sa'deddin Efendi'nin yaptığı tercüme esas alınarak hazırlanmış ve bir cilt halinde *Müjdeci Mektuplar* unvanıyla yayımlanmıştır.

Dördüncü olarak *Mektûbât* Mehmet Süleyman Teymüroğlu tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. İsmi *İmam-ı Rabbânî Ahmed Farûkî'nin Mektûbât'ı* şeklindedir. İstanbul'da 1962 senesinde neşredilmiştir.

Beşinci olarak H. Hilmi Işık tarafından yapılan ve *Mektûbât*'ın 313 mektuptan oluşan birinci cildin çevirisidir. Eserin unvanı *Mektûbât Tercemesi* şeklindedir. İstanbul'da 1968'de neşrolunmuştur ve 623 sayfadır.

Altıncı *Mektûbât* çevirisi Abdülkadir Akçiçek tarafından Arapça'ya mütercem nüshanın Türkçeleştirilmesiyle yapılmıştır. *Mektûbât-ı Rabbânî* unvanı ile iki cilt halinde 1977 senesinde İstanbul'da neşredilmiştir. İlk cildi 910, ikinci cildi ise 822 sayfadan oluşan bu tercüme halkın anlayabileceği sadeliktedir. [40]

---

39 Cebecioğlu, *age*, ss. 133-4.

40 Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, ss. 133-5.

4. *Mektûbât*'ın Muhtevası Ve Kaynakları

4.1. *Mektûbât*'ın Şeklî Muhtevası

Mektupların gönderildiği kişilerin sosyal konumları ve gönderilen coğrafya ile şeklî muhtevayı göz önünde tutarsak *Mektûbât*'ın genel içeriği şu şekildedir.

Muhataplarının Sosyal Konumuna Göre Gönderilen Mektupların Muhtevası:

Siyasî güç sahiplerine gönderilen toplam mektuplar 116'dır. Bu sayı *Mektûbât*'ın geneline göre % 21,7 oranındadır.

- Hanlara gönderilenler : 18
- Hanlar hanına " : 11
- Sultanlara " : 1
- Beğ'e " : 1
- Mirlere " : 44
- Mirzalara " : 29
- Mir-i Mâha " : 1
- Hacı Beğe " : 1
- Seyyid Mirlere " : 9
- Seyyid Şâha " : 1

Manevi otoritelere gönderilen mektuplar 243 adet olup, bu sayı *Mektûbât* genelinin %45,5 ine muâdildir.

- Şeyhlere gönderilen mektuplar : 88
- Hacelere gönderilen mektuplar : 99
- Seyyidlere gönderilen mektuplar : 21
- Hacılara " " : 6
- Seyyid Nakib Şeyh gönderilen mektuplar : 15
- Seyyid Meyan " " : 3
- Şerif " " : 1
- Hâce Müfti " " : 1
- Sûfî " " : 3
- Kadirî " " : 1
- Mevlânâ Şeyh " " : 3
- Fakir " " : 1

- Derviş " " : 1

İlmî Güç Sahiplerine Gönderilen Mektuplar

Bu sosyal gruba gönderilen mektup sayısı 130'dur. *Mektûbât*'ın geneline göre bu sayının oranı % 24, 3'tür.

- Mevlânâ : 44 mektup
- Molla : 69 "
- Kadı : 5 "
- Hacı Molla : 1 "
- Mevlânâ Hacı : 1 "
- Müftî : 1 "
- Hâfız : 5 "
- Mevlânâ Fakîh : 1 "
- Molla Nâib : 1 "
- Şeyhü'l- İslâm : 2 "

Hangi sosyal gruba gönderildiği belli olmayan mektup sayısı 15'tir. [41]

İmam-ı Rabbânî'nin anlaşılabilmesi için, onun temasa geçtiği bu çevreleri iyi tanımak gerekir. Prof. Schimmel bu mektupların sadece siyasî olanlarının bile doktora seviyesinde bir çalışmayı gerektirdiği kanaatindedir. [42]

4.2. Mektupların Hangi Coğrafyalara Gönderildiği

Aşağıda belirtildiği gibi mektuplar 39 farklı coğrafyaya gönderilmiştir. Belh: 2, Bengal: 5, Buhara: 16, Canpur: 1, Çeter: 5, Delhi: 3, Emkenek: 3, Enbâl: 8, Feridâbâd: 1, Firket: 4, Harezm: 1, Hoten: 1, Isfahan: 2, Kâbil: 37, Keşmir: 31, Kubathân: 1, Külab: 12, Lahor: 16, Lod: 3, Mangpur: 10, Napor: 1, Nehar: 2, Nişabur: 2, Perkene: 1, Rahbol: 1, Rûm (Anadolu): 2, Sâmâne: 2, Sarenkpur: 8, Semerkant: 3, Serhind: 4, Sultanpur: 1, Senam: 1, Tebriz: 3, Teköne: 1, Talekan: 2, Tihâniser: 5 mektup: Toplam 279 mektup. Geri kalan mektupların coğrafyasını tespit edemedik.

İmam-ı Rabbânî'nin mektuplarının bu coğrafî dağılımı, onun Asya topraklarının yaklaşık üçte birine ulaşabildiğini gösterir. Teknik imkânlarının bugüne göre son derece geri olduğu o dönemde bu kadar büyük bir coğrafyada kısa

41 Cebecioğlu, İmam-ı Rabbânî, ss.135-141

42 Schimmel, Annemarie, Tasavvufun Boyutları, çev.: Ender Gürol, İstanbul 1992, s.339.

ömür içinde etki etmesi, bizce çok anlamlıdır.[43]

4.3. Konu Muhtevalarıyla Mektûbât

Mektûbât'ın ele aldığı muhteva özet olarak şöyledir: İlim adamlarına itikâdî, amelî, dinî, dünyevî her konuda uyarılar, azimete yapışmaları, hizmet, ibadet, ihlâs ve ilmî ihtisas gibi konulardaki tavsiyeler. Ayrıca ilim adamlarının, bölgenin siyasî-idarî otoriteleriyle temasa geçip onlara istikâmet, zalimlere şiddetli davranma, mazlumların yanında olma, ma'rufu emir ve münkeri (kötülüğü) nehy ile ilgili telkinlerde bulunmalarını öğütler. Para, mevki, kadın, şöhret, hırs peşinde koşan ilim adamlarının din ve dünyalarının fesada uğrayacağını ilim adamlarına söyleyen İmam-ı Rabbânî, onları özellikle hakkı söyleme konusunda cesaretlendirmektedir.

4.3.1. Tasavvufla ilgili Mektuplar

Bunlar bir takım tasavvufî ıstılahları açıklar. Eski tasavvuf üstadlarını, onların sözlerini açıklar, dervişlerin maneviyat yolunda karşılaşabileceği sıkıntılar, fetihler, haller ve ulaşacağı makamları anlatır. Sûfîlerin siyasî, ilmî çevre ile temasta bulunmakla beraber halkla da ilgilenmeleri, dünyaya rağbet etmemeleri, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in[(s)] sünnetlerine sımsıkı sarılmaları, bid'atlerle mücadele etmeleri yolundaki öğütler, hep *Mektûbât*'ın muhtevasını oluşturur. Vahdet-i vücûd ve şuhûd, kayyumiyyet gibi ilginç hususlar *Mektûbât*'ta yerlerini alırlar.

Siyasî güç sahiplerine yazılan mektuplarda İmam-ı Rabbânî, onlara Allah'ın yolundan, Resulünün sünnetinden ve adaletten ayrılmamalarını Allah'ın[(cc)] ismini yeryüzünde yüceltmelerini, Hindûlarca ezilen Müslümanlara yardım etmelerini, istikâmetten ayrılmamalarını, memleketi ma'mur hale getirmelerini, haklının hakkını zalimden almalarını, sefahata dalmamalarını, halka müşfik olmalarını, ilme ve ilim adamlarına saygı göstermelerini tavsiye eder. Devlet adamlarına fukarayı kollamalarını, reâyâyı ezmemelerini de tavsiye eden İmam-ı Rabbânî, toplumun yıkılmasına tefessüh etmesine neden olacak hususlarda uyanık bulunmalarını ısrarla vurgular.[44]

43 Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, ss.142-4.

44 Bk. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev.: Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1977, c.I-II.

4.4. *Mektûbât*'ın Kaynakları

İmam-ı Rabbânî'nin ilk ve değişmez referansı Hz. Kur'an'dır. O, *homo-coranicus* denecek kadar Kur'an'ı Kerim ile bütünleşmiş Rabbânî bir Allah(cc) dostu idi. O, bizzat âyetlere dira'yeten canlı ve parlak yorumlar getirdiği gibi Fahreddin-i Razî'nin *Tefsir-i Kebir'i* ve Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ı başta olmak üzere çok sayıda tefsir onun referansları arasında yer almıştır.

Hindistan o devirde neredeyse diyâr-ı bid'ata dönüşmüş her yerde cehalet karanlığı hüküm sürüyordu. İmam-ı Rabbânî, Siyalkotî'nin deyimiyle ikinci bin yılının müceddid'i ve bir numaralı bid'at savaşçısıydı. O, Resulullâh(s)'ın sünnetlerini yaşamayı üsve telakkîsi çerçevesinde zorunlu görüyor, Kur'an ve sünnetin tamamlayıcı birlikteliği bağlamında bir İslâmî hayatı *Mektûbât*'ta ısrarlı sıklıkla vurguluyor ve hep ahkâmı ön plana çıkarıyordu. Ayrıca o, *Kütüb-i Sitte*'nin tamamını ve diğer hadis literatüründeki eserleri kaynak olarak kullanmış, mektuplarında Buhârî ve Müslim'in şerhlerini de referans olarak göstermiştir.

Özellikle ehl-i sünnet ve'l- cema'at çizgisindeki eserler, mektupların baş kaynağı olarak dikkati çeker: Taftazânî, Îcî, Bakıllânî, İmam Hasan el-Eş'arî ve İmam Maturîdî başta olmak üzere eimme-i mütekellimine ait eserlerin tamamını bu babda zikretmek gerekir. Şia ile (özellikle Bohralar) ciddi hesaplaşmalarda bulunan İmam-ı Rabbânî'nin zaman zaman bu mezhebin kaynaklarına atıfta bulunduğu, ayrıca Şehristânî'nin *el-Milel ve'n- Nihal*'inden yararlandığı görülür.

İmam-ı Rabbânî, çeşitli fıkıh kitaplarını mektuplarında kaynak olarak kullanır. Kendisi Hanefiyyu'l- Mezhep idi. Mektuplarında İmam Ebû Yusuf'un ve İmam Muhammed'in görüşlerine geniş yer vermiştir. Onun ayrıca yer yer İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere çeşitli mezhep imamlarının görüşlerine de atıflarda bulunduğu görülür.

Mektuplardan onun tabakât ve tarih kitaplarını kullandığı, sîrelere baş vurduğu anlaşılır. İbn-i Sa'd'ın *Tabakât*'ı, İbn-i İshak'ın ve İbn-i Hişam'ın *Sire*leri, Taberî'nin *Tarih*'i vs.

İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ından kendinden önceki tasavvuf külliyatının hemen hemen tamamına yakınını okuduğu anlaşılır. O, bu eserlerden alıntılar yapar, onları yorumlar, izah ve istişhadlarda bulunur. Özellikle ontoloji probleminde Şeyhu'l-Ekber'le hesaplaşmaya girişir, onun vahdet-i vücûduna karşılık vahdet-i şuhûdu alternatif bir görüş olarak savunur. İbn Arabî'nin *Futuhat*'ına ve *Fusus*'una atıflarda bulunur.

O, Muhasibî'nin *Riâye*'si, Tirmizî'nin *Hatmü'l- Velâye*'sini, Serrâc'ın

Lum'a'ını, Kuşeyri'nin *Risâlesi*'sini, Kelabâzi'nin *Ta'arruf*'unu, Sühreverdî'nin *Avârif*'ini, Ebu Nuaym'ın *Tabakât*'ını, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı başta olmak üzere pek çok eserini, Attar'ın çok sayıda te'lifâtını, Sa'dî'nin *Bostan* ve *Gülistan*'ını, Rûmî'nin *Mesnevî*'sini kaynak olarak kullanmıştır.

Şâh-ı Nakşbend başta olmak üzere, hocası Bakî Billah, Abdülhâlık-ı Gücdüvanî, Bâyezîd-i Bistamî gibi Nakşî büyüklerinin sözlerini delil getirmiş ve bu konuda açıklayıcı yorumlarda bulunmuştur. Bu şekilde saya geldiğimiz eserleri göz önünde tutarsak İmam-ı Rabbânî'nin entelektüel birikiminin oldukça geniş olduğu görülür.

5. *Mektûbât*'ın Yazılış Yöntemi

İmam-ı Rabbânî metot olarak yazım dilinde Farsça'yı kullanmıştır. Kendisinin çok güçlü Arapça bilmesine karşılık, devletin resmi dilini yazımda kullanması, onun devrini iyi değerlendirebilmesi ve konjonktürel yorum gücünü gösterir. Mektuplar arasında konu bütünlüğü yoktur. Tasavvufla ilgili veya ilgisiz ya bir soru sorulmuş veya bir ihtiyaç arz edilmiş, yahut da ülkenin herhangi bir yerinde İslâm'a zarar doğurabilecek bazı durumlar olmuştur... İşte bunların çözümleri mektuba yansımıştır. *Mektûbât* konu itibariyle yek-reng değil hebrengdir. İmam-ı Rabbânî, Kur'an-ı Kerim'deki istiâreli anlatım yöntemini de kullanmıştır. Muhatabın anlayabilmesi için sık sık metaforlara başvurmuştur. Ayetlere ve hadislere işarî yorumlar getirerek, kendisine keşf olan manalara yer vermeyi, diğer sûfî-daşları gibi sürdürmüş görünür.

Mektupların uzunluk-kısalığında fix-format kullanılmamıştır. Duruma göre 5-6 satırla biten mektupların yanında beş sayfayı bulanlar da vardır. İçerik yönünden bazı mektuplarda sadece selam sayılabilecek ifadeler olmasına rağmen, bazılarında 5-6 önemli meseleyi çözecek kompozisyonlar yazılmıştır. Bazen uzun mektuplarda birkaç konu işlenmesine karşılık, aynı tür bazı mektuplar sadece bir meselenin çözümüne hasr edilmiştir. Mektuplarda bazen ilmî ağırlık dikkat çeken ölçülerde kendini belli ederken, bazen de sanki birisine sohbet ediyormuş edası vardır.

Metot olarak anlatımlar mutlaka Kur'an, hadis ve irfan ehlinin açıklamalarıyla zenginleştirilir. Mektuplarda sanat gayesi yerine en iyi, en kısa bir şekilde ve basitçe anlatılma gayesi göze çarpar. Buna rağmen eserin Farsçası yani orjinali, edebî ve san'atlı ifadelerle doludur. Mektuplarda prensip olarak fazla menkıbe nakline yer vermekten ziyade, fikirler alanında zihni faaliyetlere yer verilir. Mektuplarda metot olarak, tasavvuf yolunun büyüklerine ait genellikle

bir veya ikişer beyitler halinde şiir san'atından, derin hikemî anlamlarla yüklü nakiller görülür.

Mektûbât'ın muhtevasındaki mektupların isim olarak muhatabı bellidir. Yani 534 mektuptan 528'inin ismi bellidir.[45] Mektuplar ağırlıklı olarak tasavvufî muhtevalıdır. Ancak sosyal ve siyasî hedeflere yönelik olanlar da Aziz Ahmed ve Schimmel gibi araştırmacıların dikkatini çekecek kadar çoktur.[46] Mektupların üslubu İslâm'ın muhafazası konusunda sert, müminlere yön verme hususunda ise oldukça yumuşaktır. Din düşmanları anlatılıp, tehlikeler söz konusu edilirken İmam-ı Rabbânî'de görülen celâdet, onun İslâm konusundaki derin duyarlılığını gösterir.

Mektûbât anlatımda didaktik iken bu yönüyle tebliğe yönelik bir metot izlendiği de söylenebilir. Mektuplar dikkatle okunduğunda son derece açık yüreklilikle, samimi yazılmış, tesirli ifadelerle yüklüdür. Peygamber efendimizin(s) "Cevâmiu'l- Kelim" (yani az sözle çok şey anlatma) özelliği *Mektûbât* için de geçerlidir.

6. *Mektûbât*'ın Diğer Tasavvufî Eserler İçindeki Yeri

Bilindiği gibi İmam-ı Rabbânî, 1200 yıllık Nakşbendîlik geleneği içinde ictihâd seviyesine ulaşmış ve mezkur tarikatın Müceddidiyye alt dalını oluşturmuş önemli bir sûfîdir. Bugün akademik alanda batıda, doğuda ve Türkiye'mizde yüksek lisans ve doktora seviyesinde çalışmalara konu olan Müceddidîlik, genel tasavvuf tarihi içinde de müstesna bir yere sahiptir. Bu hareket, doğduğu Hint-İslâm dünyasında kalmamış, zamanla Muhammed Emin Tokadî, Hoca Yekdest-i Cüryanî gibi isimlerle Anadolu'ya, Halid-i Bağdâdî hazretleriyle Kafkasya, Orta Doğu'ya ve Şeyh Zeynullah gibi zevât-ı kirâmla Türkî Cumhuriyetlerin bulunduğu bölgelere taşınmıştır. Acaba bu muazzam etkiye sahip İmam-ı Rabbânî ve onun özgün eseri olan *Mektûbât*'ı ne gibi yenilikler ve mesajlar taşıyor? İşte tasavvuf tarihinin önemli dönüm noktalarından birini teşkil eden İmam-ı Rabbânî ve kıymetli mektupları, araştırmacıları doyuracak kadar yeterli bilgi donanımına sahip olması yönüyle günümüze ışık tutacak hüviyette birinci el bir kaynak durumundadır.

Mektûbât, Nakşîliğin kazandığı yeni ivmenin tarihi boyutlarına katkıda bu-

---

45 Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî*, ss.145-157

46 Ahmad, Aziz, "Trends in The Political Thought of Medieval Muslim Indıa", *Stadia Islamıca*, no: XVII, Paris, 1962

lunacak çok yönlü bir eserdir. Onda Nakşîliğin on bir esasına getirilen yorumlar, tasavvufî kavramların yeniden gözden geçirilmesi, Hint-İslâm dünyasının genelde kültürel özelde tasavvufî görüntüsü, problemler karşısında üretilen çözümler, insanlığa hizmet, İslâm'ın özünün korunması, kâmil insanın inşası ve hizmet alanlarının yelpaze açılımı halindeki çeşitliliği ve benzeri dinî, tasavvufî, ictimaî, kültürel, fikrî muhtevâ donanımı yer alır.

Özelde daha spesifik ele alacak olursak onun Muhyiddin b. Arabî'nin Vahdet-i Vücûd teorisine yaptığı tenkitlerle, yeni bir fikrî oluşuma yol açarak Vahdet-i Şuhûd'u inşâ ettiğini görürüz. Vahdet-i Şuhûd'un tam olarak anlaşılabilmesi için *Mektûbât* birinci el kaynak vasfını korumaktadır.

Bütün bunlardan ayrı olarak, tasavvuf tarihinde mektup yazma yöntemi ile irşâdda bulunması ve mektûbât geleneğine sımsıkı sahip çıkarak ona yeni ve zinde bir yapı kazandırması, İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ını genel tasavvuf tarihi kaynakları arasında ayrıcalıklı bir konuma yükseltir.

Eğer bir tasavvufî mektebin geniş coğrafyalarda sosyolojik olarak cemaatleşme bazında nasıl teşekkül ettiğinin cereyan tarzını anlamak istiyorsanız, yine İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı orjinalliğiyle birlikte size çok yardımcı olacaktır tezini gönül rahatlığıyla söyleyebilir ve savunabiliriz.

Mektûbât, genelde Hindistan'daki Moğol Türk Sultanlığı dönemi içinde mühim bir kaynaktır. Yani, genel tarih bilimine *Mektûbât*'ın verebileceği, birinci elden pek çok malzeme vardır. Özelde ise İmam-ı Rabbânî'nin biyografisiyle ilgili olarak yine *Mektûbât*'ın akademik araştırma yapanların en önemli referans eser olma özelliği vardır.

7. *Mektûbât*'ın Tesirleri

Tasavvuf tarihinde mektupla sâliklerin irşadı bir gelenek olarak vardı. İmam-ı Rabbânî bu geleneğe yeni ve zinde bir güç kattı. Kendisinden sonra yerine irşad postuna oturan Muhammed Ma'sum ile devam eden, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ile de günümüze kadar gelen bu yöndeki faaliyetlerin sonucu çoğu sûfî liderin bir *Mektûbât* oluşturduğunu görüyoruz. Şeyh Ziyâuddin Haznevî, Muhammed Es'ad Erbilî, İhsan Oğuz vs. gibi yakın zamanlarımızın *Mektûbât* müelliflerinin akademik çalışmalara mevzu olduğu hususu da, İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât* anlayışının ve geleneğinin halen devam ettiğine şehâdet eder.

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö.1826)'nin Anadolu'ya ve Ortadoğu'ya müceddidîliği taşımasıyla, Süleyman Sa'deddin Efendi'nin 1770'li yıllar yaptığı *Mektûbât* çevirisinin mezkur tarihten bir asır sonra neşredilmesi önemli bir

olaydır. Bu gün Anadolu İslâmlığını zihniyet olarak etkileyen önemli eserlerden birisi, İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ıdır.

İmam-ı Rabbânî'nin fikirlerinden etkilenen sûfî liderler tarihin akışı içinde şunlardır (Tespit edebildiğimiz kadarıyla): Hâce Meyân Muhammed Ma'sûm (1009/1600 – 1080/1669), Şeyh Seyfuddin (1055/1845 – 1098/1686), Seyyid Nur Muhammed Bedâgunî (ö.1135/1722), Şeyh Şemsüddin Habîbullah Cân-ı Cânân Dehlevî (1158/1745 – 1240/1824), Pîr Muhammed Zübeyr (ö.1140/1740), Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö.1826), Hâce Mîr Dard (1134/1721 – 1200/1785), Mîr Muhammed Nâsır Andelib (1109/1697 – 1169/1755), Şâh Veliyyullah-ı Dehlevî (1114/1704 – 1175/1763), Abdülaziz-i Dehlevî (1159/1746 – 1240/1824).

Bir de, İmam-ı Rabbânî ve *Mektûbât*'ının ilham verdiği siyasi liderlerden bahsedilir ki bunların en önemlisi Şâh Cihan ve Sultan Alemgir Evrengzib'dir. Yine Hindistan'da İngiliz emperyalizmine karşı çıkan en ciddi direnişlerinden Farayizî ve Mücâhidûn Hareketleri, İmam-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ındaki ruhtan etkilenmiştir.

1943'de vefat eden Abdülhakîm-i Arvâsî hazretlerine ait bir anekdot, *Mektûbât*'ın ve müelllifinin çağımızdaki etkisine örnek teşkil eder: Sormuşlar hazreti Arvasi'ye "Abdulkâdir-i Geylânî mi, İmam-ı Rabbânî mi? Hangisini seversiniz?" Merhum uzun uzun Şâh-ı Geylânî'nin faziletlerini anlatır, över, anlatır, över, anlatır. Konuşmasının sonunu şu cümleyle tamamlar.

– Ama ben yine de İmam-ı Rabbânî'yi daha çok severim.

Örnek Metin

در بیان احوالیك مناسبت باسم الظاهر دارند و ظهور قسم خاص از توحید وبیان عروجات که بر فوق محدود واقع شده است وانکشاف درجات بهشت ووظهور مراتب بعضی از اهل الله به پیر بزر گوار خود نوشته اند وهو الشیخ الکامل المکمل الواصل إلی درجات الولایة الهادی والی طریق اندراج النهایة فی البدایة مؤید الدین الرضی شیخنا وامامنا الشیخ محمد الباقی النقشبندی الاحراری قدس الله تعالی سره الاقدس وبلغه الله سبحانه الیاقصی ما یتمناه.

عرضد اشت کمترین بندگاناحمد بذروءعرض میرساند حسب الامر شریف گستاخی مینماید واحوال پریشان را معروض میدارت که در اثناء راه آنقدر تجلی اسم الظاهر متجلی گشت که در جمیع اشیاء تجلی خاص علی خده ظاهر گشت علی الخصوص در کسوت نسا بلکه در اجزاء اینها جدا جدا وآنقدر منقاد این طائفه کشتم که چه عرض نمایم ودرین انقیاد مضطر بودم ظهوریکه درین کسوت بوده هیچ جان بوده خصوصیات لطائف ومحنات عجائب که درین لباس مینموده از هیچ مظهری ظاهر نمشیده پیش ازین تمام گداخته آب شده میرفتم وهمچنین در هر طعامی وشرابی وکسوتی جدا جدا متجلی شد لطافتی وحسنی که در طعام لذیذ پر تکلف بود در ماواء آن نبود ودر آب شیرین تا آب غیر شیرین همین تفاوت بود بلکه در لذیذ وشیرین یك خصوصیت کمال علی

تفاوت الدرجات جدا جدا بود خصوصيات اين تجلى را بتحرير بغرض نميتواند رسانيدا گردر ملازمت عليه ميبود. شايد معروض ميداشت اما در اثناى اين تجليات آرزوى رفيق اعلى داشتم وباينها مهما امكن ملتفت نميشدم اما مغلوب بودم چاره نداشتم درين اثناى معلوم شد كه اين تجلى بآن نسبت نزيهى جنگ ندارد وباطن همچنان گرفتار آن نسبت ست بظاهر اصلا ملتفت نيست وظاهر را كه از نسبت خالى ومعطل بود باين تجلى مشرف ساخته اند. والحق همچنان يافتم كه باطن اصلا بزيغ بصر مبتلى نيست واز جميع معلومات وظهورات معرض ست وظاهر كه متوجه كثرت واثنينية بود. باين تجليات متسعد گشته است بعد از چند گاه اين تجليات روبخفا آوردند. همان نسبت خيرات ونادانى بحال خود ماند وصارت فلك التجليات كان لم يكن عشنا مذكورا وبعد از ان يك فناء خاص رو داد وهمناكه آن تعين علمى كه بعد از عود تعين پيدا شده بود درين فنا گم شد واثرى از مظان انانماند درينوقت آثار اسلام وعلامات آنها بعالم شرك خفى بظهور آمدن گرفتند وهمچنين ديد قصور اعمال ومتهم داشتن نيات وخواطر بالجمله بعضى عمارات عبوديت ونيستى ازان باز ظاهر گشته اند حق سبحانه وتعالى ببركت وتوجه حضرت ايشان بحقيقت بندگى رساند وعروجات بر فوق محدد بسيار ميشود.

مرتبهء اول: كه عروج واقع شد بعد از طى مسافت كردن بياد آيد ميسر نميشد زيرا كه در نظر محقرمى در آيد جاى آنكه بنويسد در اثناء املاء عريضه هم بعضى چيزها بياد بود تا آخر وفانه كرد كه نوشته شود زياده گستاخى نمود حال ملا قاسم على بتراست غلبهء استهلاك واستغراق ست. واز جميع مقامات جذبه بفوق قدم نهاده وصفات را كه اول از اصل ميديد حالا باوجود آن صفات را از خود جدا مى بيند وخود را خالى محض ميايد بلكه نورى كه صفات قائم باو بند نيز از خود را از ان نور در طرف ديگر مى يابد واحوال ديگر هم روز در بهى است در عرض داشت ديكر ان شاء الله العزيز بتفصيل عرضداشت خواهد كرد.

Bu bir arzuhaldir. Yani mektup, kulların en küçüğü Ahmed'den, hal anlatılan makamın yüce katına. Mübarek emir icabı, kendisinden alınan cesaretle çeşitli halleri anlatılmaktadır.[47]

Şöyleki: Bu tarikat edeplerine dair işlere devamım sırasında, Yüce Allah'ın ZÂHİR ismine bir zuhur yeri olma şerefine erdim; hem de tam manası ile her şeyden ayrı bir manada. O kadar ki:, Bütün eşyada, tek tek bu tecelliyi gördüm, özellikle kadınların kisvesinde. Hatta ayrı ayrı her yanlarında bu kadınlar zümresine o kadar ram oldum ki, anlatamam. Bu ram olma işinde çaresiz bir duruma düştüm.

Bu, öyle bir zuhurdur ki, yalnız bu mahalde olmuştur; bir başka mahalde zuhura geldiği olmamıştır. Ne letaif hususiyetleri (insan duygularının özellikleri) arasında, ne acaip muhassenatı (şaşırtıcı işlerin güzellikleri) meyanında gördüm. Zuhur yerlerinin hiç birinde, asla böyle zuhur olmamıştır.

Hâsılı: Su gibi eridim; bu kadınların elinde eriyip aktım. Anlattığım manada bir tecelli her yemekte ve içmekte, her giyim işinde başka başka oluyordu. Lezzetli mükellef bir yemek sofrasında (veya yenen şeyin kendisinde) bulduğum lezzeti, baş-

47 Bu kısım Abdulkadir Akçiçek çevirisinden alıntılanmıştır.

kasında bulamadım. Bu değişiklikler, tatlı su ile tuzlu beyninde oluyordu: belki de her şeyde. Her şeyin tadı, başkalarından ayrı olarak, kendi değişik derecelerine göre kemal hususiyetleri arasındaydı. O kadar ki: Bu tecellilerin özelliklerini yazı ile anlatmak mümkün değildir.

Ancak, huzurunuzda bulunmuş olsaydım, bunları belki dille anlatabilirdim. Halbuki ben, bu tecelliler esnasında (Resulullah[s] Efendimizin son nefesinde dilediği) refik-ı âlâya müştaktım; ondan başka ele iltifat etmedim. O hale mağluptum; başka yana iltifat gücünü kendimde bulamıyordum.

Bu arada şu durum bana malum oldu; Bu tecelli, tenzihe (sırf varlığa) bağlı nisbete münafi değildir. Çünkü batın bu nisbetle alâkalıdır. Onun, zahire aslâ iltifatı yoktur. Bu tecelli ile teşerrüf eden zahirdir. Ki o: bu nisbetten yana boştur; muattaldır. Hak adına yemin olsun; batını söyle buldum: Göz, başka yana kayma iptilâsına uğramamıştır. O, bütün bilinenlerden ve zuhurlardan uzak durmuştur. Ancak zahir, kesrete ve ikiliğe dönük olduğu için; bu tecelli saadetine ermiştir.

Belli bir zamandan sonra, bu tecelli, gizli saklı yolu tuttu. Hayret ve cehalet nisbeti, olduğu gibi kaldı. O tecelliler, böylece; sanki daha önce hiç gelmemiş gibi oldular.

Üstte anlatılan halin akabinde, has manada bir fena hali arız oldu. Bu dahi, ilmî manada bir taayyün idi. Ama taayyün avdetinden sonra zuhur edip anlatılan fena halinde tükenen ilmî taayyün. O zaman dahi, benlik (ENE) zannından yana hiç bir eser kalmadı.

İşbu anlatılan zamanda, İslâmî yollar belli olmaya, görünmeye başladı; zuhurda gizli şirkin yokluk alâmetleri belirdi. Bu alâmetler, amellerde kusuru ve ertelemeyi görmektir. Keza, niyetlere, bozuk hatıralara ve tehlikelere parmak basmaktır.

Yine bu cümleden olmak üzere, kulluk ve izmihlal (benlik davasının silinmesi) emareleri zuhura geldi.

Allah Taâlâ, teveccühünüzün bereketi ile bizleri kulluk makamının hakikatine ulaştırdı. Yine bu teveccühünüzün bereketi ile arştan öteye yükselmeler çokça olmaktadır.

Sonra birinci mertebede bir yükselme oldu. Arştan öte makamlara ulaştım. Hali ile bu yükselme, mesafelerin dürülmesi sonucu meydana geldi. Huld cenneti ve altındakiler müşahede edilir oldu. Tam bu anda hatıra geldi:

— Bazı Hak erenlerin makamını göreyim, dedim.

O yana teveccüh edince, onların makamlarına göz ilişti. Görmek arzu ettiğim şahısları o yerde gördüm. Hem de: Mekân, mekânet, (yer, yerleşme) zevk ve şevk cihetinden değişik derecelerine göre.

Sonra ikinci derecede bir yükselme oldu. Böylece: Büyük meşayıhın keremli ehl-i beytin, insanların mürşidi Hulefa-i Raşidin'in makamlarından başka Resulullah(s) Efendimizin has makamı; sair nebilerin, şanlı resullerin değişik makamları, mele-i âlâ arşın fevkinde görüldü.

Bu arada, bir başka yükselme oldu. Ama arşın üstünde bir yükselme idi. Yer merkezinden arşa varan mesafe mikdarı veya az kısa. Hazret-i Hace Bahaeddin Nakşibend'in makamında nihayet buldu. Allah sırrını takdis eylesin.

Bu son gördüğüm makamın ötesinde veya az ilerisinde sayılı bazı meşayih vardı. Meselâ: Şeyh Maruf-i Kerhî, Şeyh Ebu Said Harraz. Kalan meşayihten bazılarının makamı onun altında; bazılarının makamı da onunla birdi.

Makamları altta olanlardan, şunlar vardı: Şeyh Alâüddevle Simnanî ve Şeyh Necmedin-i Kübra.

Üst makamda olanlar ise şunlardı: Ehl-i Beyt imamları.

Daha yukarıda Hulefa-i Raşidin'in makamları vardı. Allah onlardan razı olsun.

Sair peygamberlerin makamları, Resulüllah(s) efendimize has makamın bir yanında; ulvî meleklere ait makam ise diğer yanında idi.

Resulüllah(s) Efendimize has makamın, bütün makamlara nisbetle bir üstünlüğü ve asaleti vardı. Allah-ü Taâlâ ona salât ve selâm eylesin. İşlerin hakikatlerini en iyi bilen Yüce Allah tüm noksan sıfatlardan münezzehtir.

Allah'ın inayeti ile her istediğimde manevî yükselme olmaktadır. Bazı vakitlerdeyse istemeden de oluyor. Bu yükselme hallerinde, anlatılan işlerden başka şeyler de müşahede edilir. Bazı yükselmelerdeyse değişik izlenimler meydana gelir; onlardan pek çoğu da unutuluyor.

Her ne zaman bazı halleri yazmayı murad etsem; anlatılacağı anda hatıra gelmiyor; böyle bir şey müyesser olmuyor. Onlar arasında öyle şeyler var ki, görünüşte küçük gibi; ama onun için istiğfar edilmesi gerekli. Yazmak şöyle dursun. Onlardan bazıları, bu imlâ esnasında hatırdaydı; ama yazacağım zaman, aklımda kalmadı. Esasen, bu yazılanlardan fazlasını yazmak da edep dışıdır.

Molla Kasım Ali'nin hali pek güzel. Kendisine istihlâk ve istiğrak (manevî hal) ağır bastı. Tüm *cezbe* makamlarım geçti; onların üstü makama kadem bastı.

Önceleri, sıfatları asla bağlı görüyordu. Şimdi ise o sıfatları kendi varlıkları ile kendisinden uzak görmektedir. Kendi nefsini de "tam manası ile boş görmektedir. O kadar ki: Sıfatların kaim durduğu nuru dahi, kendisine aralıklı görmektedir. Kendisini de, o nurun bir yanında buluyor. Diğer (müridlerin) halleri de, gün gün terakkide devamlıdır. Aziz Allah'ın izni ile bunları tafsilâtı ile diğer mektuplarda anlatırım.